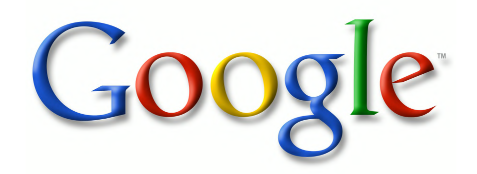
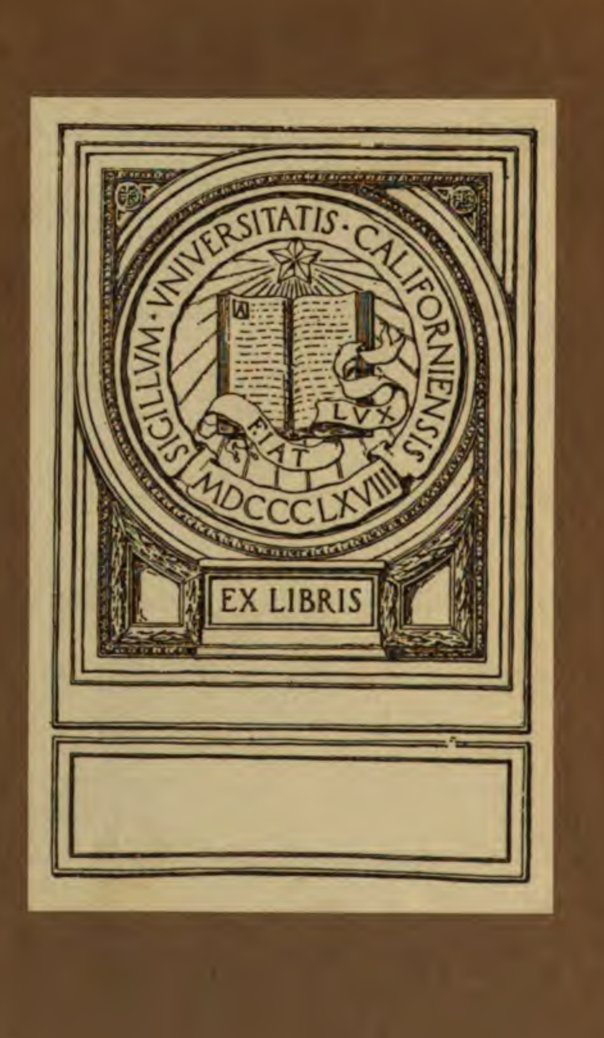
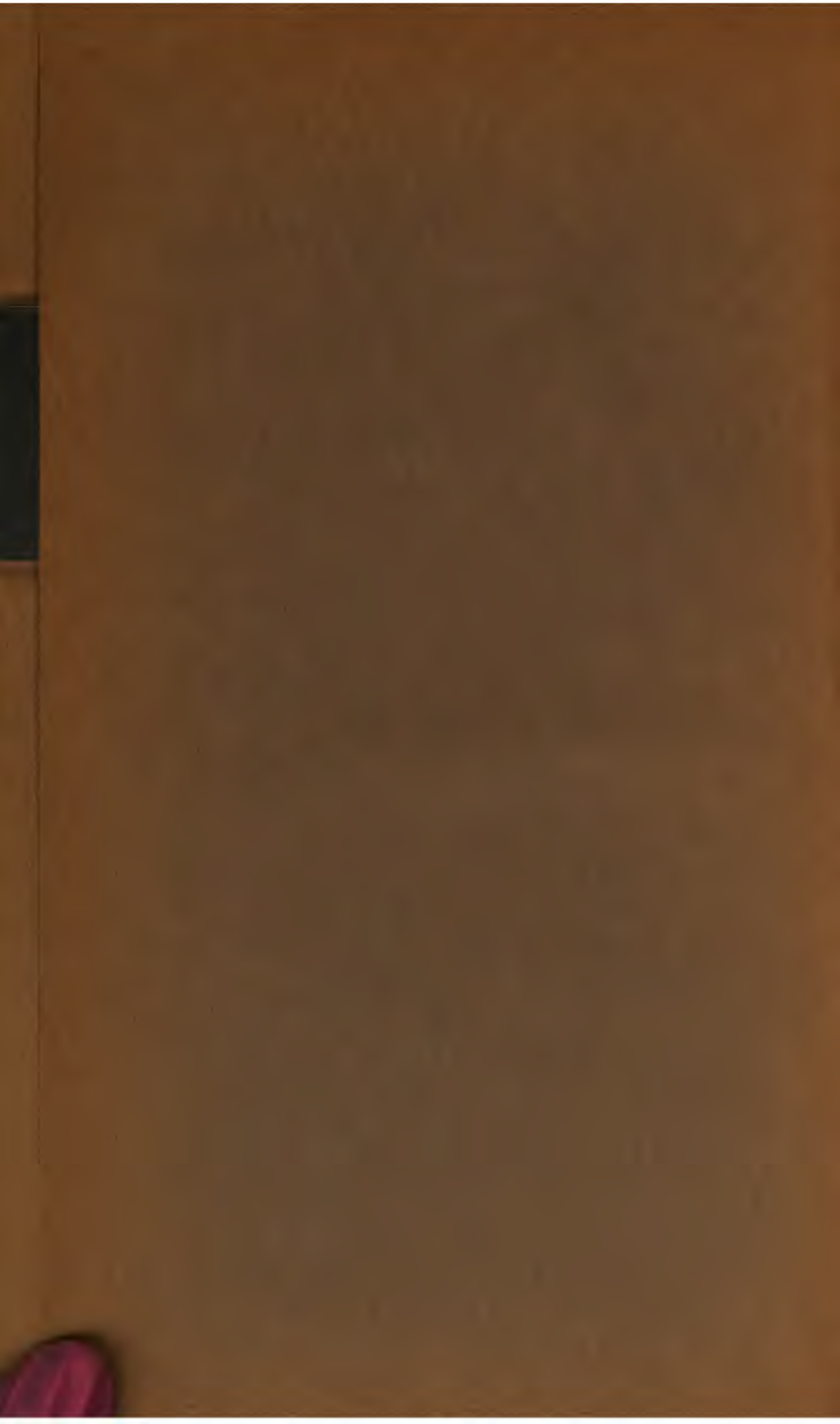



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS





Geschichte

der

katholischen Theologie.

Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart.

Von

Dr. Karl Werner.

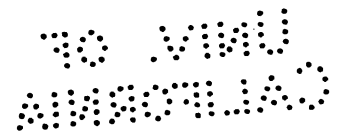
2. Auflage.

München und Leipzig.
Druck und Verlag von R. Oldenbourg.
1889.

Geschichte

der

Wissenschaften in Deutschland.

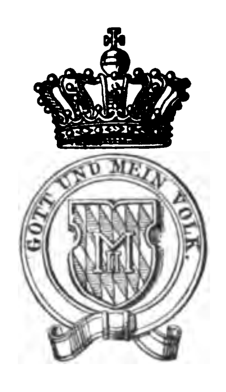


Neuere Zeit.

Sechster Band.

Geschichte der katholischen Theologie.

AUF VERANLASSUNG
UND MIT
UNTERSTÜTZUNG
SEINER MAJESTÄT
DES KÖNIGS VON BAYERN
MAXIMILIAN II.



HERAUSGEGEBEN
DURCH DIE
HISTORISCHE COMMISSION
BEI DER
KÖNIGL. AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN.

Zweite Auflage.

München und Leipzig.
Druck und Verlag von R. Oldenbourg.
1889.

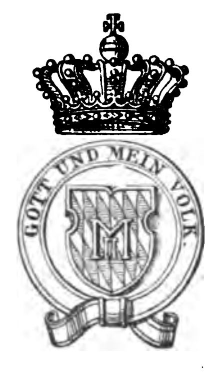
Geschichte
der
katholischen Theologie.

Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart.

Von

Dr. Karl Werner.

AUF VERANLASSUNG UND MIT UNTERSTÜTZUNG SEINER MAJESTÄT DES KÖNIGS VON BAYERN MAXIMILIAN II.



HERAUSGEGEBEN DURCH DIE HISTORISCHE COMMISSION BEI DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Zweite Auflage.

München und Leipzig.
Druck und Verlag von R. Oldenbourg.
1889.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Buch.

Die nachtridentinische Theologie des katholischen Deutschlands im Zeitalter der konfessionellen Polemik.

Zweites Buch.

Die katholische Theologie Deutschlands in der Zeit des Überganges aus der scholastischen Bildungsepoche in das Zeitalter der allgemeinen Toleranz und Aufklärung.

Drittes Buch.

Die kirchliche Theologie und religiös-christliche Wissenschaft des katholischen Deutschlands unter den Einflüssen der deutsch-nationalen Wissenschaft und Bildung des neunzehnten Jahrhunderts.

diesem Gebiete (S. 588—592). Literarische Leistungen auf den Gebieten der Katechetik und Pädagogik, Homiletik und Liturgik: Hirscher, Dursch, Fluck, Lutz, Schleiniger, Fr. Schmid, Lüft, Kössing, Probst u. s. w. Pastoraltheologische Werke aus neuerer Zeit: Amberger, Pohl, Benger u. s. w. (S. 592 bis 597). Bearbeitungen der Kirchenrechtswissenschaft durch Phillips, Roßhirt, Schulte, Permaneder. Reform und Umschwung auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Doktrin in Österreich: Beidtel, Pachmann. Neuere österreichische Bearbeitungen des Kirchenrechtes: Ginzel, Schöpf, Aichner. Kommentare zum neuen österreichischen Eherechte: Kutschker, M. Binder. Kirchenrechtliche Monographien und Bearbeitungen kirchenrechtlicher Spezialfragen (Feßler, Knopp, Kober u. s. w.), gelehrte Forschungen auf dem Gebiete der kirchlichen Rechtsgeschichte und Rechtsquellenkunde: Kunstmann, Roßhirt, Hüffer. Kirchenrechtliche Zeitschriften und Encyklopädien (S. 597—602).

Überblick über die Leistungen auf dem Gebiete der neueren katholischen Kirchengeschichtschreibung. Handbücher der allgemeinen Kirchengeschichte: Döllinger, Ritter, Alzog u. s. w.), universalkirchliche Darstellungen der innerkirchlichen Lebensentwickelung und kritisch-historische Erörterungen einzelner Hauptmomente derselben (Hefele, Döllinger, Hagemann u. s. w.), Bearbeitungen einzelner Partien und Zeiträume der allgemeinen Kirchengeschichte (S. 602 bis 612). Publikationen von Stoff- und Quellensammlungen für dieselbe aus römischen Archiven: Watterich, Lämmer, Theiner; kirchliche Geschichte einzelner Länder und Provinzen, namentlich der deutschen Kirche, kirchengeschichtliche Monographien und Biographien (S. 612—618).

Neueste Vorgänge und Bewegungen auf dem Gebiete der katholischen Theologie Deutschlands. Kirchliche Zensurierung der Güntherschen Philosophie; Kritik derselben durch Kleutgen vom Standpunkte der scholastischen Philosophie. Verhalten zu letzterer von Seite Fr. Michelis' und Al. Schmids; Scheebens Bemühungen um die Herstellung des reinen und vollen Supranaturalismus auf dem Gebiete der katholischen Theologie (S. 618—643). Kuhns Verhältnis zu den Vertretern des älteren theologischen Supranaturalismus; sein Streit mit F. J. Clemens über das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie. Al. Schmids Versuch einer Vermittelung zwischen den verschiedenen, dermalen auf dem Gebiete der katholischen Theologie bestehenden Richtungen (S. 643 bis 648).

Die Geschichte der gelehrten und wissenschaftlichen Theologie Deutschlands ist in die allgemeine Kulturgeschichte des deutschen Volkes verschlungen und bietet in ihrer Abwickelung ein charakteristisches Spiegelbild der allgemeinen Zustände und Verhältnisse des geistigen und öffentlichen Lebens in Deutschland dar. Seitdem es infolge der konfessionellen Spaltung Deutschlands eine katholische und eine protestantische Theologie gibt, ist der ersteren die Aufgabe zugefallen, das Bekenntnis und den Lehrbegriff der katholischen Kirche mit Beziehung auf die abweichenden und verneinenden Aufstellungen der protestantischen Theologie zu entwickeln und zu rechtfertigen; und diese Art von Thätigkeit bildet die eine Hauptseite an der Entwickelung, welche die neuere katholische Theologie specifisch in Deutschland durchgemacht hat. Neben dieser speciellen Beziehung auf die protestantische Theologie tritt aber allmählich die Beziehung auf die allgemeinen Verhältnisse des deutschen Kulturlebens immer sichtlicher hervor, und so geht die wissenschaftliche Thätigkeit auf dem Gebiete der katholischen Theologie Deutschlands zuletzt und zuhöchst in das Bestreben einer Orientierung und Zurechtsetzung des allgemeinen Bildungsstrebens und wissenschaftlichen Lebens Deutschlands an der durch die Kirche vertretenen und überlieferten Wahrheit über; und dies ist die andere Hauptseite, welche an der Entwickelung der katholischen Theologie Deutschlands besonders in ihrer letzten und jüngsten Hauptepoche als charakteristisch hervorzuheben ist.

Sofern nun die Entwickelungsgeschichte der katholischen Theologie Deutschlands nach ihrer Beziehung zum Entwickelungsgange des allgemeinen Kulturlebens der Nation dargestellt wird, wird auch ihre periodische Gliederung durch denselben bedingt sein und seine Haupt-

momente in sich reflektieren. Es werden sich demzufolge in der Geschichte der nachtridentinischen Theologie des katholischen Deutschlands vornehmlich drei Epochen, jede mit ihrem eigenen charakteristischen Gepräge, unterscheiden lassen. Die erste dieser Perioden umfaßt die Zeit des Streites gegen den älteren symbolgläubigen Protestantismus und reicht bis ans Ende des siebzehnten Jahrhunderts herab. Die zweite Periode beginnt mit den, allmählich und unvermerkt auch auf dem Gebiete der katholischen Theologie und Religionswissenschaft wirksamen und immer fühlbarer durchgreifenden Regungen und Einflüssen eines neuzeitlichen Bewußtseins, welches sich im Streben nach Reinigung und Läuterung des Hergebrachten und Bestehenden auflösend und zersetzend gegen die alten Überlieferungen und Ordnungen kehrt und in der Auswickelung seiner Tendenzen in das Zeitalter der allgemeinen Aufklärung und humanitären Toleranz ausläuft. Die dritte Periode hebt mit der christlichen Regeneration des deutschen Volks- und Bildungslebens im Zeitalter der sog. Restaurationsepoche an und umfaßt alle daran sich schließenden Bemühungen um Hebung und Belebung des wissenschaftlichen Geistes und Sinnes unter den deutschen Katholiken im allgemeinen, um Regeneration, Hebung und Vervollkommnung der wissenschaftlichen Theologie im besonderen.

Die in der Abfolge dieser drei Perioden verlaufende Geschichte der nachtridentinischen katholischen Theologie Deutschlands bildet, von der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts bis in die Mitte dieses Jahrhunderts herabreichend, ein in sich geschlossenes Ganzes, welches selbst in seinen Endausgängen bereits der geschichtlichen Vergangenheit angehört, und demzufolge Gegenstand einer vollkommen objektiv gehaltenen Geschichtsdarstellung sein kann. Daß die katholische Theologie Deutschlands mit dem Beginne der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts im Übergange in ein neues Entwickelungsstadium begriffen sei, erhellt unzweideutig aus dem Zurückstreben zu den Entwickelungsansätzen der neueren nachtridentinischen Theologie, d. h. zur Scholastik in jener Gestalt und Form, welche derselben durch ihre im sechzehnten Jahrhundert auf spanischem Boden vollzogene Restauration zu teil geworden ist. Es ist kein Zweifel, daß die in ein neues Entwickelungsstadium übergetretene katholische Theologie alle Entwickelungsphasen

der nachtridentinischen Theologie in verkürztem Tempo in sich reproduzieren und dann wieder an einem Punkte anlangen wird, wo es sich darum handeln wird, über das Verhältnis der geistig noch einmal durchlebten nachtridentinischen Scholastik zu den Zuständen des in stetig fortschreitender Bewegung begriffenen neuzeitlichen Bildungslebens sich Rechenschaft zu geben; dann wird auch der Zeitpunkt gekommen sein, die vor der Hand kritisch negierten Errungenschaften des katholischen Bildungsstrebens der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts einer erneuten Prüfung zu unterziehen, und dieselben in jener Gestalt und Form umzubilden, welche sie geeignet machen wird, die Unterlagen einer höher gesteigerten wissenschaftlich-theologischen Lehr- und Unterrichtsthätigkeit abzugeben.

Obschon die katholische Theologie zufolge des Universalismus der kirchlichen Theologie einen von der geistigen Entwickelung der einzelnen Kulturvölker unabhängigen Gang geht, hat es sich bis jetzt doch nach dem Zeugnis der geschichtlichen Erfahrung so gefügt, daß der wissenschaftliche Blütestand der kirchlichen Theologie in den verschiedenen Phasen ihrer Entwickelung mit den Hochpunkten nationaler und politischer Entwickelung zusammenfiel; so war die Glanzzeit des deutschen Kaisertums im zwölften Jahrhundert zugleich auch die Zeit des schönsten und hoffnungsvollsten Aufstrebens des religiös-kirchlichen Bildungslebens in der damaligen germanischen Welt; die durch Thomas Aquinas und Bonaventura repräsentierte Hochblüte der mittelalterlichen kirchlichen Theologie fällt, wie mit dem Kulminationspunkte der politischen Machthoheit des Papsttums, so mit der Glanzzeit des nationalen italienischen Bildungslebens zusammen; die großartige Restauration der mittelalterlichen Scholastik auf der pyrenäischen Halbinsel fällt in die Zeit der spanischen Weltherrschaft und der höchsten Blüte der nationalen spanischen Literatur; Ähnliches gilt in Bezug auf die Koincidenz der Glanzzeit der französischen Theologie mit der politischen und literarischen Hegemonie Frankreichs. Das auf die erste französische Revolution und die napoleonische Gewaltherrschaft folgende Restaurationszeitalter war die Zeit eines allgemeinen Aufschwunges des christlichen Bildungslebens in Europa, welcher die der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts angehörigen Ergebnisse und

Errungenschaften des wissenschaftlich-theologischen Strebens im katholischen Deutschland reifen machte. Mit Rücksicht auf den Umstand, daß die der deutschen Eigenart entsprechende wissenschaftliche Gestaltung der nachtridentinischen katholischen Theologie der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts angehört, ist in diesem Buche der dritten Periode der nachtridentinischen Theologie die verhältnismäßig ausführlichste Schilderung gewidmet worden. Eben deshalb brachte es die Natur der Sache mit sich, daß die geschichtliche Darstellung in dem Grade in die Breite wuchs, als sie den neuzeitlichen Entwickelungszuständen der allgemeinen und der fachwissenschaftlich-theologischen Bildung im katholischen Deutschland sich näherte. Was in den ersten Anfängen der nachtridentinischen Epoche durch fremdländische Kräfte auf deutschem Boden geschaffen wurde, gehört weit mehr der allgemeinen Geschichte der Theologie, der scholastischen namentlich, als der Geschichte der Theologie in Deutschland an; wie erwünscht auch eine eingehende Beleuchtung der theologischen Lehrsysteme eines Gregor von Valentia oder Roderich Arriaga wäre, in diesem Buche würde sie als eine den Zusammenhang des Ganzen störende Einschaltung erscheinen.

Einer von der Gesamtgeschichte der kirchlichen Theologie abgezweigten Darstellung der Entwickelungsgeschichte der katholischen Theologie Deutschlands kommt spezifisch die Aufgabe zu, den Zusammenhang und die Wechselbeziehungen zwischen den wissenschaftlich-theologischen Bestrebungen und jenen des allgemeinen Bildungslebens der Nation zur Anschauung zu bringen. Nun ist es eine bekannte Thatsache, daß im Zeitalter der konfessionellen Kämpfe des Reformationszeitalters die nationale Bildung am tiefsten darniederlag und erst nach Abschluß jener Zeiten verbitterten Streites und Kampfes sich die nötige Ruhe und Sammlung zur Pflege derselben fand; ebenso bekannt ist, daß die ihr zugewendeten Bemühungen zunächst an fremdländische Muster sich anlehnten, und die vom Volksgemüte begehrte Ausgeburt einer dem christlich-deutschen Geiste homogenen nationalen Literatur höheren geistigen Schwunges lange genug einerseits durch die Schwächezustände des religiös und politisch gespaltenen Deutschlands, andererseits durch die im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts allmählich anwachsenden rationalistisch aufklärerischen Stimmungen

und Strebungen fremdländischen Ursprunges niedergehalten wurde. Diese Zustände reflektieren sich auch in der katholisch-theologischen Literatur Deutschlands; daher lange Zeit hindurch der Mangel an theologischen Werken von großartiger schöpferischer Konzeption, die Unzureichendheit in den auf die Regeneration und Hebung des theologischen Studiums gerichteten Plänen der nachscholastischen Epoche, der auffallende Mangel einer den Anforderungen des gebildeten Zeitdenkens genügenden apologetischen Vertretung der überlieferten christlichen Wahrheit und kirchlichen Katholizität. Die Beleuchtung dieser Zustände gehört wesentlich in eine Geschichte der neueren katholischen Theologie Deutschlands, nicht minder aber auch die wohlwollende geschichtliche Würdigung der Bestrebungen jener Männer, welche auf Grund einer ernstlich gemeinten Orientierung an tiefer dringenden Bestrebungen der neuzeitlichen philosophischen Bildung den Notständen in der wissenschaftlichen Vertretung der kirchlich-theologischen Überzeugungen abzuhelfen suchten. Sie waren die Vorläufer jener Bestrebungen, welche in dem aus der neuzeitlichen deutschen Spekulation herausgeborenen spekulativen Theismus den Stützpunkt zum Anbau und zur Pflege einer spezifisch-christlichen Philosophie fanden, und in Verbindung mit einer durch diese geweckten tiefer dringenden Geschichtsbetrachtung die Möglichkeitsbedingungen einer geistvollen Vertretung des theologischen Gedankens schufen. Die hierauf gerichteten Bestrebungen haben in diesem Buche selbstverständlich eine hervorragende Stelle anzusprechen. Wir hoffen, in der Würdigung derselben den Beweis erbringen zu können, daß die kirchliche Bekenntnistreue mit der geschichtlichen und wissenschaftlichen Gerechtigkeit nicht nur vollkommen vereinbar ist, sondern in derselben sich zu bewahrheiten den geeignetsten Anlaß findet.

Erstes Buch.

Die nachtridentinische Theologie des katholischen Deutschlands im Zeitalter der konfessionellen Polemik.

Nachdem sich durch die Ausbreitung, welche das protestantische Bekenntnis bis zum Abschlusse des Augsburger Religionsfriedens in Deutschland erlangt hatte, das ungefähre Machtverhältnis des Protestantismus zum Katholizismus bleibend festgesetzt hatte, standen sich die theologischen Streiter von beiden Seiten in beiläufig gleicher Zahl gegenüber. Die Hauptsitze der protestantischen Theologie waren Wittenberg, Jena, Leipzig, Königsberg, Heidelberg, Tübingen; den Katholiken waren die altgestifteten Universitäten in den kaiserlichen Erblanden und in den geistlichen Kurfürstentümern und Fürstentümern verblieben; am meisten ragten aber die bayerischen Universitäten Ingolstadt und Dillingen (s. a. 1552) hervor, neben ihnen die Kölner Hochschule, bis unter dem thätigen Einflusse der Jesuiten allmählich auch die übrigen katholischen Universitäten: Wien, Prag, Mainz, Würzburg u. s. w. ein regeres theologisches Leben entwickelten, wozu noch die weiteren, bis in die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts herab neu entstehenden Hochschulen Graz (s. a. 1583), Paderborn (s. 1615), Molsheim (1617), Salzburg (1618), Osnabrück (1629), Bamberg (1648), Münster (1663), Innsbruck (1672) kamen. Die Hauptträger des nachtridentinischen Kampfes wider den Protestantismus waren und blieben während dieser ganzen Zeit die Jesuiten, welche nebstdem auch das Meiste für die Pflege der gelehrten und erbaulichen Theologie leisteten und somit die eigentlichen Schildhalter des katholischen Glaubens und Bewußtseins waren.

Es fehlte vor und neben den Jesuiten nicht an anderen Männern, welche sich durch Eifer und Geschick in der polemischen Theologie hervorthaten. In erster Linie sind hier einige Lehrer der Ingolstädter Universität hervorzuheben: Friedrich Staphylus († 1564), der mit dem an seiner Seite wirkenden Wilhelm Lindanus († 1588 als Bischof von Gent) den Beratungen des Trienter Konzils beigezogen wurde[1]); Martin Eisengrein († 1577), neben welchem[2]) sein weiter unten zu erwähnender Namensvetter Wilhelm Eisengrein († 1570) nicht ungenannt bleiben darf; Kaspar Frank († 1584), der Nachfolger M. Eisengreins im Lehramte der heiligen Schrift[3]), Albert Hunger († 1604)[4]). An der Wiener Universität that sich der Juris Doctor und spätere Reichshofrat Georg Eder († 1587) als Kontroversist hervor[5]), der im Interesse der Rekatholisierung Österreichs zu den Jesuiten sich in enge Beziehungen setzte, und ausnahmsweise auch Mitglied der theologischen Fakultät war. Der Freiburger Hochschule gehören Johann Pistorius († 1608) und Paul Windeck († 1620) an[6]), neben welchen auch der als Karthäuser verstorbene Justus Lorich († 1613) hervorzuheben ist[7]). Windeck ist Verfasser einer Theologia Jurisconsultorum[8]), welchem ein ähnlich betiteltes Werk des Ingolstädter Doktors und fürstlich salzburgischen Rates Johann Fickler aus derselben Zeit zur Seite tritt; das Wesen dieser juridischen Theologien

---

[1]) Vgl. über Staphylus meine Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 265 ff.; über Lindanus ebendas. S. 282 f., 378 f., 400, 447 f.

[2]) Vgl. über ihn Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 497, Anm. 1; 526, Anm. 2; 579, Anm. 4.

[3]) Vgl. über Frank, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 543, Anm. 1; 580, 607, 732.

[4]) Hungers Schriften, aufgezählt bei Mederer, Annal. Ingolstad. Acad., Bd. II, S. 96 ff.

[5]) Vgl. deutsche Biographie, Bd. V, S. 642; Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 580, 597.

[6]) Vgl. über Pistorius, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 593, 581; über Windeck ebendas. S. 636 und Schreiber, Geschichte der Universität Freiburg, Bd. II, S. 319.

[7]) Vgl. Schreiber, Bd. II, S. 308 ff.

[8]) Köln 1609.

besteht in der Übertragung des katholischen Präskriptionsbeweises vom theologischen Gebiete auf das juridische, um die aus der katholischen Zeit hergebrachte Ordnung des Reiches als die einzig legitime, durch göttliches und menschliches Gesetz geheiligte Ordnung zu erweisen. Der Jülicher Kanonikus Jodok Coccius († 1619) veröffentlichte als Frucht vierundzwanzigjähriger Arbeit eine durch die ununterbrochene Zeugenschaft aller christlichen Jahrhunderte belegte Gesammtdarstellung des kirchlichen Lehrbegriffes [1]). Das Werk kam unter Beihilfe von Gelehrten der Kölner Schule zu stande, unter welchen ein Cornelius Schulting († 1604), Johannes Nopelius († 1605) und der berühmte Konvertit Kaspar Ulenberg († 1617) im Besonderen hervorzuheben sind. Wie anerkennenswert und teilweise sehr verdienstlich das von diesen Männern Geleistete immerhin sein mochte, waren es doch erst die Jesuiten, welche Schule und Methode in den Kampf mit den protestantischen Theologen brachten; sie lieferten auch das weitaus größte Kontingent von Streitkräften wider den Gegner, dessen Bekriegung eine der Hauptaufgaben ihres Ordens war.

Der Erste, welcher sich unter den Jesuiten auf deutschem Boden durch bedeutende theologische Gelehrsamkeit hervorthat, war der Kastilianer Gregor von Valentia, der, nachdem er zuerst in Rom Philosophie doziert, durch eine Reihe von Jahren in Dillingen und Ingolstadt Theologie lehrte, bis er a. 1598 wieder nach Rom zurückgerufen und ins Collegium Romanum berufen wurde († 1603). Unter seinen Streitschriften heben wir hier zuvörderst seine Analysis fidei ca-

[1]) Thesaurus, catholicus, in quo controversiae fidei jam olim nostraque memoria excitatae SS. Scriptuarum, Conciliorum et SS. tam graecorum quam latinorum Patrum testimoniis a temporibus Apostolorum ad nostram usque aetatem deducta successione explicantur, catholicae ecclesiae consensus perpetuus instar catenae connexus proponitur. Köln 1600; 2 Voll. fol. (vgl über dieses Werk Hurters Nomenclator literarius Tom. 1, p. 313 seq.). Dem Werke des Konvertiten Coccius folgte bald, gleichfalls in Köln (1602) ein anderes ähnlichen Inhaltes, ebenfalls aus der Feder eines Konvertiten, Justus Kahl oder Calvinus (Baronius zubenannt nach seinem Firmpathen, dem Kardinal Cäs. Baronius): Praescriptionum adversus haereticos perpetuarum ex ss. orthodoxis potissimum patribus tractatus quatuor.

tholicae.[1]) hervor, deren Zweck ist, zu zeigen, daß einzig das katholische Bekenntnis sich als das wahre zu erweisen vermögend sei und das im Papste repräsentierte infallible Lehramt der Kirche der absolut geforderte Hort, Garant und Wächter des wahren Christenglaubens sei. Die christliche Lehre — bemerkt Valentia — enthält größtenteils solche Sätze und Wahrheiten, welche über dem Fassungsvermögen der menschlichen Vernunft hinausliegen; also muß die Glaublichkeit derselben auf eine Art verbürgt und gestützt sein, durch welche der Mangel an vernünftiger Evidenz vollkommen ersetzt wird — der gläubige Christ muß wissen, warum er das glaubt, was er gläubig annimmt. Ein solcher absolut zureichender Grund seines gläubigen Dafürhaltens ist nur dann vorhanden, wenn eine Auktorität da ist, auf deren Ansehen hin das zu Glaubende mit unbedingter Beruhigung angenommen werden kann. Diese infallible Lehrauktorität in Glaubenssachen kann keine rein menschliche sein, obschon ihre Träger nach göttlicher Anordnung Menschen sind, die jedoch, um in Glaubenssachen untrüglich zu reden und zu entscheiden, von Gott inspiriert sein müssen. Diese von Gott inspirierte Auktorität muß in der Kirche immerfort vorhanden sein und zu jeder Zeit befragt werden können; also muß sie sich in der Kirche auch durch alle Zeit fortsetzen und jene Kirche wird die wahre sein, welche die lebendige Präsenz einer von Gott eingesetzten und geleiteten Lehrauktorität vorzuweisen hat. Dies vermag einzig die katholische Kirche, welche den römischen Papst zum Haupte hat und in ihm den lebendigen Träger jener infalliblen Lehrauktorität besitzt. So oft also der Papst in Glaubenssachen ex cathedra spricht, ist sein Ausspruch als infallible Lehrentscheidung anzuerkennen und alle Gläubigen haben sich demselben zu unterwerfen.

Wir haben in dem eben Angeführten den kurzgefaßten Ausdruck des Standpunktes, welchen nicht nur Valentia, sondern alle übrigen Polemiker seines Ordens ihren protestantischen Gegnern gegenüber einnahmen. Ihr Streit mit denselben reduzierte sich also zuletzt und zuhöchst auf das Thema von der Auktorität des Papstes, welchen die

---

[1]) Ingolstadt 1585. — Die gesammelten Streitschriften Valentias erschienen, in einem Foliobande vereinigt, zu Lyon 1591.

protestantischen Polemiker jener Zeiten als den apokalyptischen Antichrist zu bezeichnen gewohnt waren, während die Jesuiten für ihn als infalliblen Interpreten des in der Kirche hinterlegten göttlichen Lehrwortes und höchsten Richter in Glaubenssachen eintraten. Die Gegner behaupteten, der höchste Richter in Glaubenssachen sei niemand anderer, als die heilige Schrift selber, welche sich zufolge ihrer Perspicuität durch sich selber auslege und dasjenige, was der Christ zu seinem Heile zu wissen nötig habe, vollständig enthalte. Dies war der Inhalt jener zwölf Disputiersätze, welche auf dem Regensburger Religionsgespräche vom Jahre 1601 protestantischerseits vorgelegt und von J. Heilbrunner und Hunnius gegen A. Hunger, Gretser und Tanner verteidigt wurden [1]). Die katholischen Unterredner suchten ihre Gegner zu überzeugen, daß das tote Wort der Schrift, über dessen Sinn gestritten werde, überhaupt nicht Richter, also auch nicht höchster Richter sein könne; die Schrift sei ferner als Wort Gottes wohl eine untrügliche Norm des christlichen Glaubens, aber nicht die einzige und ausschließliche, indem neben ihr auch noch eine ungeschriebene Tradition bestehe, deren gottbestellter Hüter, wie die Jesuiten im Verlauf einer methodisch geregelten Diskussion zu zeigen hofften, selbstverständlich der Papst sei, welchem auch in allen den Glauben betreffenden Streitigkeiten über den Sinn der Schrift das letzte entscheidende Wort gebühre. Die Diskussion entwickelte sich indes nicht weiter, als bis zu dem Punkte, ob nicht neben der Schrift auch noch eine andere Erkenntnisquelle der christlichen Glaubenswahrheit existieren müsse, und ob nicht neben dem geschriebenen Lehrwort auch eine mündliche Lehrauktorität anzuerkennen sei? Durch wen diese Lehrauktorität repräsentiert sei, weigerten sich die beiden Jesuiten zu sagen, bis der Gang des Gespräches darauf hingeführt haben würde; dasselbe wurde aber abgebrochen, ehe man bis dahin gekommen war. In den durch das Gespräch veranlaßten nachträglichen Kontroversschriften Gretsers und Tanners ist nur von der kirchlichen Lehrauktorität im allgemeinen die Rede, ohne daß auf das Verhältnis des Papstes zu den übrigen Organen und Faktoren der lehrenden Kirche näher eingegangen wäre.

---

[1]) Vgl. Acta Colloquii Ratisbonensis. München 1602.

Wie aus anderen gleichzeitigen Kundgebungen hervorgeht, legten die Protestanten den Jesuiten die Meinung unter, daß der Papst in Sachen der kirchlichen Lehre alles in allem sei; einzig der Papst sei unfehlbar und deshalb könne man vom Konzil an den Papst, nicht aber umgekehrt vom Papst an das Konzil appellieren. Der Jesuit Seb. Heiß[1]) gibt die Richtigkeit des letzteren Satzes zu, erklärt es aber für eine verfehlte Folgerung, aus der Stellung des Papstes über dem Konzil auf die Fehlbarkeit der allgemeinen Konzilien zu schließen; daß der Papst in seinen lehrhaften Entscheidungen ex cathedra mit irgend einem nachfolgenden allgemeinen Konzil in Koflikt geraten könnte, sei ebenso undenkbar, als daß dem Evangelium Matthäi durch die Apostelgeschichte widersprochen werde. Daß der Papst mit der Bibel willkürlich schalten, den Sinn und Inhalt ihrer Worte und Lehren nach Belieben ändern könne, ist die Erfindung böswilliger Schmähung; sein Amt ist vielmehr, das Gotteswort der heiligen Schrift gegen Mißdeutung und Entstellung zu schützen, wozu allein er in seiner universalen Stellung die ausreichende Macht besitzt. Ebenso ist er der lebendige Mund der vom göttlichen Geiste geleiteten Gesamtkirche und deshalb der berufene Interpret des in der heiligen Schrift niedergelegten Gotteswortes. Es ist keine Vermessenheit, den Papst in Beziehung auf seine Lehrauktorität den Aposteln gleichzustellen; in Dingen, welche nicht die Heilslehre der Kirche, sondern persönliche und temporäre Verfügungen der Apostel betreffen, kann man den Papst als Nachfolger Petri über den Apostel Paulus stellen, wie nicht bloß Jesuiten und päpstliche Kanonisten, sondern auch ein Johannes Capistranus und andere heilige Männer lehren. Wenn ein Mosconius sagt, man müsse zum Papste halten, wenn auch die ganze Welt gegen die Sentenz des Papstes stünde, so ist dies eine hyperbolische Redeweise, die selbst in der heiligen Schrift Vorbilder hat, vergl. Matth. 8, 34; Joh. 12, 19. Übrigens ist — erklärt Heiß des weiteren — die Lehre der Jesuiten über den Papst und über kirchliche Lehrgewalt desselben keine andere, als jene Bellarmins. Ballarmin hat aber, bemerkt der Jesuit Keller in einem weiter unten näher zu

[1]) Apologetica declaratio ad „Aphorismos Jesuitarum aliorumque Pontificiorum" etc. Ingolstadt 1609, S. 62 ff.

erwähnenden Werke über das Papsttum, die päpstliche Unfehlbarkeit ausdrücklich auf die ex cathedra erlassenen Lehrentscheidungen des Papstes beschränkt und die Meinung des Pighius, der noch weiter ging und den Papst schlechthin, auch als Privatperson, des Irrens unfähig erklärte, nur als eine um ihrer frommen Absicht willen zulässige bezeichnet, ohne sie zu der seinigen machen zu wollen; wie Bellarmin dachten auch Suarez und Azor, deren Äußerungen Keller umständlich mitteilt. Die von Heiß und Keller umständlich beigebrachten Ausführungen Bellarmins finden sich im vierten Buch seines Werkes de Summo Pontifice. Sie wurden, wie sich im voraus denken läßt, von den Protestanten vielfach angefochten; Gretser [1]) verteidigte sie gegen die Einwendungen eines Whitaker, Danäus, Sutlivius, Junius u. s. w.[2]), sein etwas späterer Ordensgenosse Vitus Ebermann[3]) oder Erbermann gegen Amesius, Gerhard und Conring, welcher letztere, obwohl sonst einem gewissen Irenismus huldigend, doch allem spezifisch Katholischen entschieden abhold war und namentlich die strenge Betonung der päpstlichen Vollgewalt nicht vertragen mochte Der Kapuziner Valerianus Magni, der gleich Ebermann mehrfach mit den Helmstädtern kontrovertiert hatte, meinte, die Jesuiten würden besser thun, den Protestanten gegenüber die päpstliche Infallibilität, die auch er als eine theologische Wahrheit und unabweisliche Konsequenz der im katholischen Lehrsystem gegebenen Prämissen anerkenne, nicht als strikten Glaubenssatz zu urgieren, da sie denn doch kein deklariertes Dogma der Kirche sei und zu denjenigen Sätzen gehöre, durch welche sich die Protestanten am allermeisten abgestoßen fühlen[4]); es sei demnach ein Fehler gewesen, daß die Jesuiten auf dem Regensburger Tage die päpstliche Infallibilität unter die zwölf von ihnen proponierten Thesen aufgenommen hätten. Leider mischte sich in Valerians Opposition gegen die Jesuiten eine durch persönliche Er-

---

[1]) Defensio operum Bellarmini. Gretseri Opp. Tomi VIII. IX.

[2]) Gretser. Opp. Tom. IX, p. 534—603.

[3]) Rob. Bellarmini Controversiae a cavillis Amesii, Puritani, Angli, vindicatae. Würzburg 1661. — Nervi sine mole, sive Bellarmini controversiae vindicatae contra varios. Würzburg 1661.

[4]) Vgl. Apologia Valeriani Magni contra imposturas Jesuitarum, 1661.

lebnisse und Konflikte hervorgerufene tiefe Gemütsverbitterung, welche ihn bis zu den gehässigsten und entehrendsten Beschuldigungen wider sie fortriß. Seine eigenen Bemühungen gegen die Protestanten gingen darauf hinaus, die Insuffizienz und Widersinnigkeit des ausschließlichen Schriftprinzipes derselben zu zeigen[1]); er betrieb diese Art von Polemik mit Glück und griff die Schwächen des Protestantismus von einer Seite an, deren Blößen sich auch unbefangene Protestanten nicht verhehlten. Deshalb schieden sich die Helmstädter, G. Calixt an der Spitze, von den lutherischen Konfessionalisten ab, ohne jedoch damit dem römischen Katholizismus näher zu kommen, dessen dogmatische Bestimmtheit sie ebenso sehr abstieß, als die ganze geschichtliche Ausbildung des äußeren katholischen Kirchentums mit seinen gottesdienstlichen Bräuchen und disziplinären Einrichtungen, in welchen sie nur lauter Auswüchse und Zuthaten späterer Jahrhunderte zum Katholizismus der älteren christlichen Jahrhunderte erblickten. Sie blieben also trotz ihres Abgehens vom ausschließlichen Schriftprinzipe noch immer gute Protestanten; während andere Männer, ein Nihusius, die beiden Brüder Adrian und Peter Walenburch wirklich zum Katholizismus übertraten und als Katholiken mit Erfolg die Schwächen und Blößen des protestantischen Glaubensprinzipes darlegten. Nihusius urgierte[2]), daß der tote Buchstabe der Schrift sich nicht selbst auslegen könne und den Protestanten obliege, die in der alten Kirche durch eine Reihe von Jahrhunderten sanktionierte dogmatische Schriftauslegung so lange als gültig anzuerkennen, bis sie dieselbe durch unläugbare und unabweisliche Aussprüche der Schrift als unrichtig dargethan haben würden, was ihnen jedoch niemals gelingen werde. Die Brüder Walenburch zeigten in einer Reihe von Abhandlungen[3]), daß die Protestanten zufolge ihrer Beschränkung auf das tote Schrift-

---

[1]) Vgl. meine Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Bd. IV, S. 741 f.

[2]) Ars nova, dicto S. Scripturae unico lucrandi e Pontificiis plurimos in partes Lutheranorum, detecta nonnihil et suggesta Theologis Helmstetensibus, Georgio Calixto praesertim et Conrado Hornejo: Hildesheim 1633.

[3]) Tractatus de controversiis fidei. Köln 1670 f. 2 Voll. Fol. (Vol. I: Tractatus generales; Vol. II: Tractatus speciales.)

wort keinen einzigen der von ihnen festgehaltenen oder aufgestellten Glaubenssätze als theologisch wahr oder theologisch notwendig nachzuweisen im stande wären; indem ihnen die Kirche fehle, fehle ihnen dasjenige, wodurch ihnen alle einzelnen Sätze ihres christlichen Bekenntnisses als christlich wahre und echt christliche verbürgt werden müßten — eine vom hergebrachten und ererbten Kirchenglauben absehende und abgehende Interpretation der Schrift müsse auf jede dogmatische Bestimmtheit verzichten und könne kein einziges ihrer Ergebnisse vor der Gemeinde der Glaubenden als gültig und für die Übrigen verbindend legitimieren.

Die späteren Protestanten fühlten das Gewicht dieser Instanz und fingen wirklich an, auf die dogmatische Bestimmtheit eines christlich-protestantischen Bekenntnisses zu verzichten; ihre älteren Vorgänger, Lutheraner sowohl wie Reformierte, meinten ihren Konfessionsglauben aufrecht halten zu können, wenn sie ihn als die von den Verdorbenheiten und Auswüchsen der römischen Kirche gereinigte christliche Wahrheit darstellten. Als Hort und Schützer alles Verderbnisses der Kirche galt ihnen aber der Papst, und somit bestand ihnen die Wiederherstellung des reinen Christenglaubens in der Abthuung der päpstlichen Religion, in welcher sich die christliche Frömmigkeit in Irreligion verkehrt habe. In diesem Geiste war das von Jakob Heilbrunner veröffentlichte „Unkatholische Pabstthumb“ abgefaßt, dessen Widerlegung die Jesuiten Heiß und Keller auf sich nahmen. Heiß nimmt in seiner Entgegnung[1]) der Reihe nach jene zwanzig Punkte vor, auf welche Heilbrunner das Unkatholische und Widerchristliche der römischen Kirche reduziert hatte; sie betrafen nebst den Dogmen über Rechtfertigung, Buße und Sündenvergebung, Gnade und Verdienstlichkeit der guten Werke die katholischen Lehren über Ablaß, Fegefeuer, Meßopfer, Fronleichnamsfest, Anrufung der Heiligen, Verehrung der heiligen Jungfrau, Gelübde, Wallfahrten, Bilder- und Reliquienkult, Gebrauch des Weihwassers, Priestercölibat, Laien-

[1]) Volumen acatholicum XX articulorum confessionis Augustanae editum a Jacobo Heilbrunner nomine Palatinorum Neuburgensium, approbatione Electoralium Saxonicorum et Wirtembergensium Theologorum Lavingae a. 1607, compendio recognitum et castigatum. Dillingen 1609.

kommunion, lateinische Sprache beim Gottesdienste, Firmung und letzte Ölung, Berufung und Einweihung zum Kirchendienste, päpstliche Anmaßung und Tyrannei. Heiß beschränkt sich darauf, auf jeden einzelnen dieser Artikel die ihm angemessen dünkende Antwort zu geben. In ähnlicher Weise hatte bereits früher Gregor von Valentia das katholische Kirchentum und den katholischen Klerus gegen Heerbrand wider den Vorwurf der Idololatrie gerechtfertiget[1]), Gretser den katholischen Glauben und die katholische Frömmigkeit gegen die von Hunnius erhobene Beschuldigung der Äußerlichkeit und unevangelischer Werkheiligkeit verteidigt[2]). Kellers höchst umfangreiche Entgegnung wider Heilbrunner[3]) enthält neben einer vollständigen und ausführlichen Apologie des katholischen Kirchentums auch eine ebenso umständliche Prüfung und Widerlegung der Grundsätze und Lehren des lutherischen Glaubenssystems, um aus den Widersprüchen und Ungereimtheiten desselben die Nichtberechtigung der vermeintlichen Kirchenreformation aufzuzeigen; die Hauptsache ist ihm aber die Rechtfertigung des römischen Kirchenprimates, welcher zunächst und vornehmlich von den Gegnern angegriffen war, und mit dessen Nachweisung ihm alles übrige von den Protestanten an den Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche Beanstandete indirekt und implicite schon gerechtfertigt scheinen mochte. Sonst wäre es logisch richtiger gewesen, die Lehre vom Primat als Abschluß der sichtbaren Kirchenordnung nicht an den Anfang, sondern an das Ende seiner

---

[1]) Apologeticus de idololatria adversus impium libellum Jacobi Heerbrandi etc. Ingolstadt 1579. Samt einer Reihe nachfolgender Erwiderungen auf die wiederholten Entgegnungen Heerbrands.

[2]) Labyrinthus Creticohunnianus h. e. Disputatio de Hunnio Praedicante Witebergensi genioque Luther ano semetipsum contradictionibus, fraudibus, mendaciis et criminationibus implicante, confundente et jugulante in articulis de Scriptura sacra, Persona Christi, officio Christi, justificatione, fide et operibus. Ingolstadt 1602.

[3]) Catholisch Pabstumb d. i. grundtlicher augenscheinlicher Beweiß, daß allein die römische Päbstische Lehr gut, alt, Catholisch und Apostolisch sei. Wider das von den newpfältzischen Prädicanten zusammengetragene, von J. Heilbrunner beschriebene .... Buch u. s. w. München 1614, 2 Bde. Fol.

Apologie des katholischen Kirchentums zu stellen. Keller handelt also zuerst von der göttlichen Einsetzung des Primates Petri und von der geschichtlich bezeugten Vererbung desselben auf die römischen Bischöfe als Nachfolger Petri; mit besonderer Ausführlichkeit wird nebenher gezeigt, daß der Papst nicht der apokalyptische Antichrist sein könne. Da Papsttum und Katholizismus zusammenhängen, so kommt Keller vom Papste auf das Wesen der katholischen Gemeinschaft und auf die Katholizität als unerläßliches Merkmal der wahren Kirche. Die Benennung der Kirche als katholische Kirche wird gegen Heilbrunners Einwendungen gerechtfertigt, und Brauch und Sinn dieser Benennung aus den vornicänischen und späteren Vätern nachgewiesen; die Kirche hat von jeher den Ketzern gegenüber ihr Bekenntnis als das katholische, d. i. als die von den Aposteln unter allen Völkern verbreitete und in aller Welt verkündete Lehre Christi bezeichnet; die Abneigung der Lutheraner gegen das Wort katholisch, welches sie als Prädikat der Kirche im Symbolum Apostolorum beanstanden, zeugt wider sie. Mit dem Merkmale der Katholizität hängt jenes der Sichtbarkeit zusammen, und Heilbrunner strengt sich vergeblich an, es als unwesentlich aus dem Begriffe der Kirche zu beseitigen; gehört es aber zum Wesen der Kirche, eine sichtbare Gemeinschaft zu sein, so ist die seit den Zeiten der Apostel bestehende katholische Christengemeinschaft die wahre und einzige Kirche. Heilbrunner hält die Verbindung der Prädikate römisch und katholisch für widersinnig, da beide einander ausschließen; katholisch bedeute so viel als allgemein, römisch drücke die Gebundenheit an einen bestimmten Ort aus. Dem Apostel Paulus ist diese vermeintliche Unvereinbarkeit der beiden Prädikate entgangen; fides vestra — schreibt er den Römern — annunciatur in universo orbe (Röm. 1, 8). Tertullian sucht die catholica doctrina bei der römischen Kirche, Ambrosius setzt „römische Kirche“ und „katholische Bischöfe“ als synonyme Ausdrücke. Heilbrunner meint, man habe jene Kirche für die wahre zu halten, in welcher das reine Wort Gottes verkündet und die echten Sakramente gespendet werden; aber dies ist ja eben die Frage, welche Lehre die wahre, welche Sakramente die rechten und echten Sakramente seien! Heilbrunner will, die römischen Theologen sollen beweisen, daß die von den Pro=

testanten verworfenen oder angestrittenen Punkte des katholischen Lehrsystems der heiligen Schrift nicht widersprechen; ein solcher Beweis ist überflüssig, das konstante Halten der Kirche an ihren überlieferten Lehren und Bräuchen enthält den geforderten Beweis bereits in sich, und Heilbrunner bemüht sich umsonst, ihn dadurch abzuschwächen, daß er die für den konstanten Glauben der Kirche beigebrachten Zeugnisse aus dem kirchlichen Altertum anstreitet und mißdeutet. In seinem Bestreben, die Existenz einer kirchlichen Tradition zu beseitigen, thut er dem Worte der Schrift Gewalt an, und deutet es in sein verkehrtes Gegenteil um. In Eph. 2, 20, wo von den Aposteln als Grund der Kirche die Rede ist, sollen ausschließlich die Schriften der Propheten und Apostel gemeint sein; da also unter den zwölf Aposteln nur fünf derselben uns Schriften hinterlassen haben, so wären die übrigen sieben nicht unter die Grundsäulen oder Fundamente der Kirche zu rechnen, und der apokalyptische Seher (vgl. Offenb. 21, 14) hätte Unrecht, von den zwölf apostolischen Fundamenten der himmlischen Gottesstadt zu reden! Die Protestanten haben die kirchliche Osterzeit, die Kindertaufe und die Lehre von der Gültigkeit der Ketzertaufe aus der alten Kirche beibehalten, und werden wohl auch die Lehre von der perpetuierlichen Virginität Marias nicht freventlich in Abrede stellen wollen; diese Punkte sind jedoch nicht aus der Schrift zu erweisen, sondern einzig aus der kirchlichen Tradition zu begründen. Die Einwendungen, welche Heilbrunner gegen verschiedene Institutionen und Bräuche des katholischen Kirchentums, gegen Priestercölibat, Mönchtum, Beicht, Ablaß, Gebrauch des Weihwassers u. s. w. vorbringt, beruhen auf Unkenntnis und Mißdeutung der älteren Kirchengeschichte; dasselbe gilt von seinen Äußerungen über die in der katholischen Kirche geltende Art der Berufung zum Kirchenamte, welche Heilbrunner der weltlichen Gewalt zuweisen will, über die katholische Sakramentenlehre, über das kirchliche Priesterthum und den nach seiner Meinung erst später entstandenen Unterschied zwischen Presbytern und Bischöfen u. s. w.

Die Einreden der Protestanten gegen die von ihnen verworfenen Lehren, Bräuche und Einrichtungen der katholischen Kirche — bemerkt

Scherer[1]) — sind lediglich eine Wiederholung jener alten häretischen Lehrmeinungen, welche die Kirche im patristischen Zeitalter verdammt hat. Sie sagen mit Aërius, daß Gebete, Vigilien, Opfer für die Verstorbenen unnütz seien, und das Fasten zu nichts tauge; sie sagen mit Simon Magus und Eunomius, daß der Glaube allein selig mache und die Werke gleichgiltig seien; in der Verwerfung des Chrysams bei der Taufe und Firmung sind ihnen die Novatianer und Donatisten, in der Verwerfung des Heiligenkultus Vigilantius vorausgegangen; den Vorrang der Virginität vor der Ehe hat seiner Zeit Jovinian geläugnet; daß die Schrift keinen Unterschied zwischen Bischof und Presbyter kenne, ist eine Häresie des schon genannten alten Aërius; in ihrem Hasse gegen den Papst und römischen Stuhl wiederholen die Protestanten nur die von den Petilianern und Novatianern ausgestoßenen Schmähungen. Die lutherische Lehre von der Erbsünde ist manichäisch, die Lehre von der Ubiquität des himmlischen Leibes Christi ist eutychianisch, die Behauptung, daß Christus nur im Augenblicke der Nießung im Sakramente gegenwärtig sei, eine alte Ketzerei, gegen welche seiner Zeit Gregor von Nyssa und Cyrill von Alexandrien (ad Calosyrium) geschrieben. Luthers Meinung, daß der Christ je nach Umständen z. B. um der Witwe seines Bruders eine Nachkommenschaft zu verschaffen oder um seine Pflicht gegen eine außerehelich Geschwängerte zu erfüllen, neben seiner Gattin noch ein zweites Weib nehmen könne, ja müsse, ist den Juden und Muhamedanern entlehnt.

Diese Ausführungen Scherers waren gegen den Tübinger Heerbrand gerichtet, der um dieselbe Zeit mit Pistorius in einen theologischen Streit sich verwickelt hatte. Pistorius verlangte von ihm, er möge die Existenz der lutherischen Kirche in den dem Reformationszeitalter vorausgegangenen Jahrhunderten nachweisen. Die von Heerbrand erteilte Antwort — sagt Pistorius[2]) — ist ein Gemisch der

[1]) Der lutherische Bettlermantel. Wien 1588. — Siebzehn fürnemmer Streitartikul .... erläutert wider die ungeschickte Außklopffung des lutherischen Bettlermantels Jacobi Heerbrandi, 1590.

[2]) Thesium Jac. Heerbrandi de visibili Christi in terris ecclesia brevis analysis etc. Ingolstadt 1589.

sonderbarsten Widersprüche, hinter welchen sich das Geständnis verbirgt, den verlangten Nachweis nicht liefern zu können. Die wahre d. i. lutherisch gläubige Kirche ist nach Heerbrands Versicherung nach den Zeiten der Apostel immer dagewesen, und zwar als eine öffentliche und sichtbare Gemeinschaft; aber sie war nur in dem unter der Decke der Mißbräuche und eines allmählich völlig veräußerlichten und verkommenen Kirchentums niemals erstorbenen Glauben vorhanden! Möge dies fassen, wer es zu fassen vermag, ruft Pistorius aus; für ein gesundes Denken ist diese durch den Glauben zu erfassende wahre und sichtbare Kirche der vorlutherischen Zeiten schlechterdings unbegreiflich! Gestehen doch Luther selber und seine Anhänger zu wiederholten Malen ein — zeigt der Jesuit Forer in seiner letzten nachgelassenen Streitschrift[1]) — daß ihre Lehre neu sei, d. h. in den wesentlichsten Stücken von demjenigen, was bisher in der Kirche gegolten habe, völlig abweiche. Nach Luthers Dafürhalten ist die Lehre vom gerecht machenden Glauben die vornehmste aller Grundlehren des christlichen Glaubens, seit den Aposteln von niemand mehr richtig vorgetragen worden. Luther behauptet ferner zu wiederholtenmalen, daß die Kirche unter dem Antichrist, d. i. die katholische Kirche vor Luther, kein wahres Ministerium gehabt; nun aber gestehen fast alle Protestanten ohne Unterschied zu, daß die Verkündung des reinen Gotteswortes und die rechte Administrierung der Sakramente ein wesentliches Merkmal der wahren Kirche sei — also hat die wahre Kirche vor Luther nicht existiert. Luther selber gesteht, daß er sein Werk für ein gegen Brauch und Lehre vieler Jahrhunderte ankämpfendes Benehmen anzusehen genötigt war, und daß ihm darüber gar oft das Herz beklommen gepocht habe, da sich ihm die beängstigendsten Zweifel über die Rechtmäßigkeit seines Beginnens aufdrängten. Luthers Werk war also eine Neuerung — fährt Forer fort — und daß diese Neuerung eine unberufene gewesen, hat A. Tanner in den drei Teilen seiner Anatomia Confessionis Augustanae[2]) zur Genüge

[1]) Wunder über Wunder d. i. Ovum ante gallinam, filius ante patrem etc. Ingolstadt 1660.

[2]) Vgl. Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 596, 620 f.

aus Luthers Charakter, aus Inhalt und Beschaffenheit der Augsburger Konfession und der Apologia Confessionis Augustanae nachgewiesen. Es ist eine Reihe von Jahren seit dem Erscheinen der einzelnen Bände dieses Werkes verstrichen; aber kein lutherischer Theolog hat, trotz wiederholter Herausforderungen von seiten Tanners, die Feder gegen dasselbe ergriffen. Im Gegenteil, ein A. Keßler und P. Haberkorn wiesen die Zumutung, das lutherische Bekenntnis aus den Jahrhunderten vor Luther nachzuweisen, geradezu von der Hand.

Nicht so der holländische Theolog Gisbert Voetius († 1676), der seinen Calvinismus aus den vergangenen Jahrhunderten der christlichen Kirche wirklich nachweisen zu können vermeinte, und in seiner Causa desperata Papatus, einem nachträglichen Seitenstück zu Heilbrunners unkatholischem Papsttum diesen Nachweis geliefert zu haben glaubte. Das reine Christentum habe von jeher in der Kirche bestanden, und die päpstliche Kirche habe den traurigen Ruhm, jedem einzelnen Artikel der durch alle Jahrhunderte fortbestehenden reinen Lehre einen abergläubischen oder idololatrischen Lehrartikel angehängt oder entgegengestellt zu haben; so der Verehrung des einzig wahren dreieinigen Gottes die Verehrung der Engel und sogenannten Heiligen; dem Lehrartikel von der allgenügenden Sühne unserer Schuld durch Christi Opfertod die Lehre vom Meßopfer, der Lehre von der Erlösung durch die Gnade das Vertrauen auf die Verdienstlichkeit der guten Werke, der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und innerliche Reue die Äußerlichkeiten der Genugtuungswerke, das Unwesen der Indulgenzen, die Ohrenbeicht u. s. w.; der unfehlbaren und absolut genügenden Glaubens- und Lebensnorm im geschriebenen Worte Gottes die sogenannten ungeschriebenen Traditionen rein menschlichen Ursprunges; den zwei von Christus angeordneten Sakramenten fünf andere nebst einer ganz falschen Lehre über Wesen und Wirksamkeit der Sakramente und vielen anderen abergläubischen Riten, Bräuchen und Institutionen; der Herrschaft Christi in der christlichen Gemeinde das gottlose und tyrannische Papstregiment; der christlichen Lehre von den vier letzten Dingen die falschen Lehren über Fegefeuer,

Suffragien für die Toten, Verdammung der ungetauft verstorbenen Kinder. Forer beleuchtet in Kürze diese Gegenüberstellungen, und zeigt bei jedem einzelnen Punkte die falschen Voraussetzungen, von welchen Boetius ausgeht, berichtiget die irrtümlichen Vorstellungen desselben über den Sinn und Inhalt verschiedener Lehrpunkte des katholischen Glaubens und Bekenntnisses, und verweist nebenher auf verschiedene Schriften, in welchen diese Lehrpunkte umständlicher auseinandergesetzt und gerechtfertiget sind. Auf solche Art bemüht sich Forer zu zeigen, daß der von Boetius angenommene und behauptete Gegensatz und Widerspruch zwischen den von ihm einander gegenübergestellten Lehrartikeln nicht bestehe; so werde z. B. der Anbetung des einzig wahren Gottes durch die Verehrung der Heiligen nicht derogiert, und ebensowenig der Bedeutung des Sühnungstodes Christi durch das Meßopfer u. s. w. Boetius nennt ferner verschiedene Lehrartikel, welche wie jene von den Indulgenzen, Bilderkult, Kommunion unter einer Gestalt, Privatmesse u. s. w. der alten Kirche nicht bekannt gewesen seien; explicite waren dieselben allerdings nicht vorhanden, wohl aber implicite, sofern es in der Macht der Kirche lag, sie zu gelegener Zeit und mit Rücksicht auf bestimmte Umstände und Bedürfnisse zu deklarieren. Boetius führt die Waldenser, Albigenser, Hussiten als Zeugen der reinen christlichen Lehre vor Luther an; aber diesen Sektierern fehlte ja gerade jene Lehre, worin die Protestanten das Wesen des gereinigten Christentums suchen, die Lehre von der fides specialis. Dasselbe läßt sich von mehreren anderen Sekten zeigen, welche Boetius wegen ihrer Auflehnung gegen die römische Kirche zu Zeugen der christlichen Wahrheit in den vergangenen Jahrhunderten machen will; abgesehen davon, daß, wenn überhaupt der Protest gegen die herrschende Kirche ein erstes und vornehmstes Kriterium der reinen und geläuterten Christlichkeit sein soll, Boetius alle Sekten vom Anfange her als berechtigt anerkennen, infolge dessen aber viele Lehren, welche auch die Calviner von der katholischen Kirche beibehalten haben, als falsch und irrig erklären müßte. Vor Boetius war der Heidelberger Paul Tossanus mit dem Bemühen hervorgetreten, sein calvinisches Bekenntnis aus dem Glauben der vier ersten christlichen Jahrhunderte zu erweisen; die sehr ausführliche

Gegenschrift des Jesuiten Jakob Hack[1]) entledigte sich in umständlicher Weise der Aufgabe, die Identität des tridentinischen Katholizismus mit dem Glauben der ersten vier Jahrhunderte nachzuweisen. — Das von Hack und Forer behandelte Thema wurde auch von anderen zeitgenössischen Kontroversisten: Jodok Kedd, Elias Schiller, Christoph Rascher abgehandelt, welchen sich der spätere Joh. Nik. Weißlinger, der bekannte drastische Kontroversist, in seinem „Vogel friß oder stirb" [2]) anschließt. Weißlingers Ausführungen reduzieren sich auf die Notwendigkeit, die Kirche Christi als stets sichtbare und unfehlbare zu denken; diese mit dem Begriffe der Kirche unzertrennlich verbundenen und im Wesen derselben, sowie in den unzweideutigsten Aussagen der Schrift gegründeten Merkmale der Kirche lassen einem Luthertum vor Luther schlechterdings keinen Raum, und eine Argumentation zu gunsten des Protestantismus aus dem Vorhandensein von Widersachern der herrschenden Kirche in den Jahrhunderten vor Luther habe ungefähr denselben Sinn, wie der (etwas unfeine) Syllogismus: „Die Esel haben Ohren; die Prädicanten haben auch Ohren; ergo seynd die Prädicanten Esel!" [3]).

Da der Protestantismus eines festen Grundes in der kirchlichen Vergangenheit ermangelt, so ist er auch unvermögend, ein festes, unwandelbares Bekenntnis zu schaffen. Dies läßt sich — bemerkt Heiß[4]) — aus den Eingeständnissen namhafter lutherischer Theologen nachweisen. Lukas Osiander und Hunnius klagen, daß die von Melanchthon ausgearbeitete Confessio Augustana großenteils nur in gefälschten Abdrücken existiere und Melanchthon selber an diesem Werke eigen-

---

[1]) Vgl. Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 632, Anm. 3.

[2]) Straßburg 1726. — Dazu die „gründliche Antwort" (1736, 2. Aufl.) als Apologie gegen die nachfolgenden Angriffe und als Erwiderung auf eine beim Reichsgericht eingereichte Beschwerde gegen die erstgenannte Schrift.

[3]) Bezüglich seiner unfeinen Schreibart rechtfertiget sich Weißlinger in der Vorrede seines „Vogel friß" S. CCCCL ff. unter Hinweisung auf die den Prädikanten, Luther an der Spitze, zur anderen Natur gewordene Unsitte des Schmähens, die es notwendig mache, dem Thoren gemäß Sprichw. 26, 5, wie weiland Nas bemerkte, auf eine ihm verständliche Art zu antworten.

[4]) Volum. acathol., Praefat.

mächtige Änderungen vorgenommen habe. Die Schmalkaldner Artikel nahmen eine viel schärfere Haltung gegen die Katholiken an, als die Augsburger Konfession. Das Leipziger Interim brachte Parteiungen unter die lutherischen Theologen; im Jahre 1551 schuf Brenz ein besonderes Bekenntnis für die württembergische Kirche, welches mit der gleichzeitigen neuen Ausgabe der Augustana Melanchthons für die sächsische Kirche nicht identisch war. Die Bemühungen der Lutheraner, auf dem Tage zu Altenburg sich zu einigen, schlugen nach Osianders Zeugnis in ihr Gegenteil um. Auf der Zusammenkunft in Dresden a. 1571 wurde über den Ubiquismus, dem die Württemberger anhingen, das Anathem gesprochen. Die Konkordienformel vom Jahr 1580 bezeichnet die Augustana samt deren Apologie, den Schmalkaldner Artikeln und den zwei Katechismen Luthers als die maßgebenden Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche; aus diesen Schriften läßt sich aber nicht einmal mit Sicherheit entnehmen, ob man an zwei oder an drei Sakramente zu glauben habe, da in ihnen das Eine wie das Andere asseriert wird. Der in der Konkordienformel anerkannte Ubiquismus machte mehrere Theologen, welche sie unterschrieben hatten, nachträglich wieder bedenklich; eine Besprechung darüber zu Quedlinburg führte keine Ausgleichung herbei. Ebenso haben sich die Anhalter gegen den Ubiquismus und gegen die Konkordienformel erklärt. Währenddessen fallen nicht wenige Lutheraner im Punkte der Abendmahlslehre dem Calvinismus zu oder gehen geradezu zum Calvinismus über, und es ist nicht abzusehen, wie diese und ähnliche Wirren im Schoße des Lutheranismus endgültig sollen ausgeglichen werden. So sehr — schrieb hundert Jahre später der Kontroversist V. Pichler[1]) — sind die Lutheraner bereits vor ihrer Augustana abgekommen, daß man Mühe haben dürfte, einen echten Konfessionisten ausfindig zu machen; wäre sie doch auch mit den bekannten Schmalkaldner Artikeln, welche in die Konkordienformel aufgenommen wurden, schlechterdings nicht zu vereinbaren; die dem katholischen Bekenntnis sich nähernden Äußerungen der Augustana über Abendmahl, Messe, Papst, liberum arbitrium drücken etwas der Denkart der heutigen Lutheraner, und nicht bloß der heutigen, völlig Fremdes aus.

[1]) Examen polemicum super Augustana Confessione. Augsburg 1708.

Das protestantische Bekenntnis — fährt die katholische Polemik weiter — entbehrt nicht nur eines festen Haltes und einer sicheren Bezeugung und Begründung, sondern widerspricht in seinen Haupt- und Grundlehren den allgemeinsten Wahrheiten und Lehren des Christentums, ja der gesunden Vernunft und dem richtigen Denken. Dahin gehört vor allem: das lutherische Dogma von der imputativen Gerechtigkeit samt den übrigen damit zusammenhängenden Sätzen und Lehren des lutherischen Glaubenssystems. Von den lutherischen Kanzeln — bemerkt Keller gegen Heilbrunner[1]) — tönt unablässiges Zetergeschrei wider die gottlosen Papisten, die im sündigen Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit den unendlichen Wert des heiligen Blutes Christi mißachten, durch welches unsere Seelen erkauft worden sind; wer mißachtet es aber schlimmer, als diejenigen, welche die biblische Lehre von der Reinigung und Abwaschung unserer Seelen durch das Blut Christi so wenig fassen, daß sie behaupten, an den durch das Blut Christi Gereinigten bleibe die alte Sünde kleben und werde nur durch Christi Gerechtigkeit zugedeckt? Dabei entblödet sich Heilbrunner nicht zu sagen, die uns nur imputativ zu eigen gewordene Gerechtigkeit werde so sehr unsere Gerechtigkeit, daß wir nicht bloß in concreto, sondern sogar in abstracto Gerechte genannt werden können. Also wir sollen gewissermaßen die Gerechtigkeit in Person sein, während nebenbei ausdrücklich in Abrede gestellt wird, daß uns die Gerechtigkeit habitualiter und actualiter einwohnen könne! Dies ist ja ganz und gar jener Widersinn, den Luther im Namen der christlichen Gläubigkeit sanktionieren wollte, wenn er einerseits die Menschwerdung Gottes für etwas philosophisch Undenkbares ausgab, andererseits aber erklärte, daß die Theologie an die Philosophie, d. i. an die Vernunft, sich schlechterdings nicht zu kehren habe! Dies heißt mit anderen Worten, alle göttliche und menschliche Wissenschaft aufheben und leugnen, damit der Widersinn der Luther'schen Glaubenstheorie im Rechte bleibe! Mit der Lehre von der rein imputativen Gerechtigkeit hängen jene weiteren falschen Lehren zusammen von der mit dem Glauben gegebenen Gewißheit der eigenen Seligkeit, von der Verdienstlosigkeit der guten Werke,

[1]) Kathol. Papstthumb, II. Theil, Kapp. 1 ff.

von der auch für die Gerechtfertigten bestehenden Unmöglichkeit, Gottes Gebote zu halten. In der Bekämpfung und Widerlegung dieser Sätze kommt Keller zu wiederholtenmalen auf den von Heilbrunner angegriffenen „Wegweiser“ [1] des Pistorius zu sprechen, um die mißdeuteten und verdrehten Deklarationen desselben über die katholische Justifikationstheorie zu rechtfertigen [2]. Mit besonderem Nachdruck hebt Keller die Schriftwidrigkeit der lutherischen Glaubenslehre hervor, und nicht minder ausführlich ergeht er sich in der Beleuchtung der verunglückten Versuche Heilbrunners, die Patristik und überhaupt die vorreformatorischen Zeiten der Kirche zu gunsten der Solafides-Lehre auszubeuten. Einzelne dieser Versuche nahmen sich wahrhaft kläglich aus; weil Geiler von Kaisersberg in einer seiner Predigten vor der falschen Sicherheit Jener gewarnt, welche meinen, Christus habe schon Alles für uns gethan und uns nichts zu thun übrig gelassen, so meint Heilbrunner, es habe schon zu Geilers Zeiten fromme Leute gegeben, welche sich zu der später durch Luther verkündeten Lehre vom rechtfertigenden Glauben bekannt hätten!

Mit der lutherischen Rechtfertigungslehre wurde von einem Teile der lutherischen Theologen die Ubiquitätslehre in Verbindung gebracht. Wir haben an einem anderen Orte über die von Busäus und Gregor von Valentia gegen die Tübinger Theologen Gerlach und Schmidlin gerichteten Schriften berichtet [3] und erwähnen hier nur im besonderen noch jene Fehde gegen Hülsemann [4], welcher den Ubi-

---

[1] „Wegweiser für alle verführten Christen.“

[2] Pistorius war als ehemaliger Protestant und als hervorragender, einflußreicher Stimmführer der katholischen Sache vielfachen Angriffen der Protestanten ausgesetzt. Gretser beantwortete einen höchst unfreundlichen, unter dem Titel: Dormitorium Apostatarum erschienenen Nachruf eines Protestanten an den verstorbenen Pistorius: Dormitorium apostatarum nuper ab ignoto dormitantio laedaende clarissimi viri domini Joannis Pistorii et aliorum quorumdam etiam Principum existimationi et famae exstructum, at nunc funditus destructum. (Gretser. Opp. XI, p. 924—938).

[3] Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S 625 ff.

[4] Studenten-Lehr und Ehr u. s. w. Vgl. Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 744, Anm. 2.

quismus seiner Vorgänger zwar etwas zu mildern suchte, ohne daß jedoch, wie ihm Kedd nachweist, hierdurch in der Sache etwas geändert worden wäre. Merkwürdig ist, wie Hülsemann, auf andere lutherische Dogmatiker gestützt, die Ubiquitätslehre für das lutherische Rechtfertigungsdogma ausbeutet. Die allgegenwärtige Menschheit und der allgegenwärtige Leib Christi ist — lehrt Hülsemann in den von Kedd ausgehobenen Sätzen desselben — dauernd mit den Leibern der Gläubigen vereiniget per approximationem substantiae ad substantiam. Diese Vereinigung bewirkt, daß der Mensch im Glauben und in guten Werken beharre, hört aber nicht auf, wenn der Mensch in Todsünden verfällt, deren Schuld demnach allem Anschein nach durch jene Präsenz Christi gedeckt wird!

Wie das lutherische Bekenntnis — lautet das Urteil der katholischen Polemiker — ist auch das calvinische in seinen Haupt- und Grundlehren widerchristlich und blasphemisch. Becanus beschuldigte die calvinische Theologie, Gott zum Urheber der Sünde zu machen und der Heidelberger Paräus fühlte sich unvermögend, diesen Vorwurf zu widerlegen[1]). Gregor von Valentia wies nach[2]), wie die calvinische Abendmahlslehre, wenn auch nicht dem Worte, so doch gewiß der Sache nach die Eucharistie lediglich zu einem symbolischen Zeichen herabdrücke und die christliche Abendmahlsfeier zu etwas rein Illusorischem mache. Da der Calvinismus in Deutschland nur sporadisch Wurzel faßte und vor dem Abschlusse des westfälischen Friedens keine rechtlich anerkannte Existenz hatte, so wurde gegen ihn in Deutschland weniger gestritten als in den angrenzenden Ländern und Reichen, in Frankreich, Niederlanden, in der Schweiz, Ungarn und Polen; die heftigsten und eifrigsten Polemiker wider denselben waren in Deutschland eigentlich die lutherischen Theologen, die nicht bloß den Calvinismus, sondern auch jede Art von Hinneigung zu demselben auf das strengste richteten und verfolgten, wie es von Melanchthon bis auf

---

[1]) Vgl. Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 635.

[2]) Examen et refutatio praecipii mysterii doctrinae Calvinistarum de re eucharistica etc. Ingolstadt 1589.

G. Calixt herab verschiedene namhafte Männer des lutherischen Bekenntnisses sattsam zu erfahren Gelegenheit hatten.

Wenn das lutherische Bekenntnis sowohl, als das calvinische, in ihren Haupt- und Grundlehren gegen die allgemeinsten und wichtigsten Wahrheiten und Lehren des Christentums verstießen, so konnten sie selbstverständlich auch mit dem in der Kirche überlieferten apostolischen Glaubensbekenntnis nicht im Einklange stehen. Auf der hohen Schule zu Dillingen wurden in zwei theologischen Disputationen vom Jahr 1622 die Widersprüche beider Bekenntnisse gegen alle einzelnen Artikel des Symbolum apostolicum diskutiert [1]). Die Luther'sche Solafides-Lehre verstößt bereits gegen den Anfang des Symbolum: Credo in Deum, weil der Glaube ohne Werke ein toter Glaube ohne Heil ist; zudem fehlt dem Glauben der Lutheraner die absolute Verbürgung durch ein objektiv gültiges Zeugnis von göttlichem Ansehen. Überdies hegen sie von Gott, dem primären Gegenstande des Glaubens die unwürdige Vorstellung, daß er im Gesetze vom Menschen Unmögliches fordere; und indem sie dem Menschen im Heils- und Bekehrungswerke eine ausschließlich passive Rolle zuweisen, machen sie indirekt Gott für jeden Fall verantwortlich, in welchem der Mensch sich nicht bekehrt. Luther hat ferner einige Zeugnisse für die Dreieinigkeit und göttliche Würde Christi frevelhaft angestritten, so daß man wenigstens zu zweifeln Ursache hat, ob er in diesen Punkten dem überlieferten kirchlichen Symbol gerecht werden wollte. Mit der Formel des Symbols: Natus ex Maria Virgine verträgt sich nicht der lutherische Ubiquismus, welchem zufolge Christus in jedem anderen Menschen ebenso real gegenwärtig wäre, wie er es im Schoße der Jungfrau gewesen. Ebensowenig hätte unter der Voraussetzung der menschlichen Allgegenwart Christi der Artikel Descendit ad inferos einen Sinn, wozu noch die weitere häretische Behauptung Luthers kommt, Christus hätte nach seinem Verscheiden die Schmerzen der Hölle gekostet. Der

[1]) Symbolum Lutheranum collatum cum Symbolo Apostolico et ad publicam disputationem propositum .... praeside Laurentio Forer. Dillingen 1622. — Symbolum Calvinianum collatum cum Symbolo Apostolico et ad publicam disputationem propositum etc. Praeside et promotore Laurentio Forer Dillingen 1622.

Artikel von der Wiederkunft Christi als Richter hat im lutherischen Glaubenssysteme keinen Sinn. Ebenso können die Lutheraner nicht sagen: Credo in Spiritum Sanctum, wenn sie anzunehmen wagen, daß der heilige Geist die Kirche durch mehrere Jahrhunderte völlig verlassen habe. Sie können nicht sagen: Credo in sanctam ecclesiam catholicam; sie sprechen ja der Kirche der vergangenen Jahrhunderte mit der irrtumslosen Wahrheit auch die Heiligkeit ab und Luther hat bekanntlich den Terminus »catholica« förmlich gestrichen und ihm das Wort »christiana« substituiert. Den Artikel von der Gemeinschaft der Heiligen deuten sie in ein allgemeines Priestertum aller Gläubigen um, Weiber und Kinder mit inbegriffen. Wie sie die Lehre vom Nachlaß der Sünden verstehen, ist bekannt; bezüglich des letzten Artikels de resurrectione mortuorm sei bemerkt, daß Luther die Seelen der Verstorbenen, auch der Gerechten, bis zum jüngsten Gerichte schlafen läßt. Die Calviner machen Gott zum Urheber des Bösen; indem sie das Wunder der eucharistischen Brodverwandlung als unmöglich erklären, sprechen sie Gott die Allmacht ab; indem sie Substanz und Subsistenz identifizieren, werden sie auf dem Gebiete der Christologie zu nestorianischen Anschauungen hingetrieben; die heilige Jungfrau hörte den Calvinern zufolge durch ihr Gebären auf, Jungfrau zu sein; die Worte crucifixus, mortuus, sepultus werden nach Calvin vom Sohne Gottes nur uneigentlich ausgesagt; der Artikel: Descendit ad inferos ist den Calvinern höchst unbequem und anstößig; daß Christus aus dem verschlossenen Grabe erstanden, wollen sie nicht zugeben; aus ähnlichen Gründen hatte Calvin über den Artikel von der Himmelfahrt Christi allerlei seltsame Bedenken u. s. w. Die Artikel von der heiligen katholischen Kirche und von der Gemeinschaft der Heiligen finden im Zusammenhange des calvinischen Glaubenssystems keine Stelle, die Lehre von der Auferstehung ist mit einem gewissen metaphysischen Dogma Calvins, die Unabtrennbarkeit der jetzigen natürlichen Eigenschaften der Körper von ihren Substanzen betreffend, nicht vereinbar.

Valerianus Magni[1]) reduziert die Gebrechen und Irrungen des

---

[1]) Judicium de Acatholicorum et Catholicorum regula credendi. Wien 1641.

Protestantismus auf zwei Grundirrtümer: Verwerfung der kirchlichen Traditionen, Devolution des entscheidenden Endurteiles über den dogmatischen Sinn der heiligen Schrift an das Privaturteil der Einzelnen. Beide Grundirrungen hängen engst zusammen und konstituieren das Wesen des sog. Biblismus, dessen Bestreitung sich Valerian zu seiner besonderen Aufgabe macht. Das Ergebnis seiner Kritik ist völlige Unsicherheit und Ungewißheit des einzig an sein Gebet und an die Erleuchtung von oben angewiesenen Protestanten über das, was er zu glauben hat. Der Protestant muß seine Fehlbarkeit anerkennen und schon aus diesem Grunde auf ein untrügliches Ergebnis seiner Schriftforschung verzichten. Der Protestant spricht der Gesamtkirche die Unfehlbarkeit ab und kann demzufolge nicht einmal mit untrüglicher Gewißheit annehmen, daß die überlieferten heiligen Schriften wirklich die echten kanonischen Schriften seien. Das Mittel der gelehrten Untersuchung hierüber ist verhältnismäßig Wenigen zugänglich und wird niemals zu einem absolut abschließenden Resultate führen. Um aus dieser Ratlosigkeit herauszukommen, muß der protestantische Gläubige, der zu bestimmten Überzeugungen gelangen und an denselben festhalten will, eine absolute Zuversicht in die Untrüglichkeit seiner Privaterleuchtung setzen und das donum infallibilitatis, welches er dem in den Concilien repräsentierten Magisterium der Gesamtkirche abspricht, sich selber beilegen. Ist nun dies augenscheinlich verkehrt und ein Verstoß gegen den gesunden Sinn, so ist das Prinzip des ausschließlichen Biblismus ein unwahres und verfehltes Prinzip und die Anerkennung einer kirchlichen Lehrauktorität und Lehrtradition eine absolut geforderte Bedingung des Gelangens zu sicheren und bestimmten Erkenntnissen in Sachen des christlichen Heiles. Valerian gibt diesen Grundgedanken seiner Polemik gegen die akatholische Glaubensregel eine nähere Ausführung in seinen Erwiderungen auf die Einwendungen verschiedener zeitgenössischer Theologen, eines Joh. Major, Jakob Martin, Joh. Botsac, Konrad Berg u. A., läßt aber trotz der Schärfe, welche er gegen den Subjectivismus des protestantischen Glaubensprinzipes hervorkehrt, allenthalben eine nicht zu verkennende irenische Tendenz durchblicken, die sich selbst schon in der Wahl des Gegenstandes seiner polemischen Kritik ausspricht.

Er unterläßt fast geflissentlich ein näheres Eingehen in die besonderen Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten und beschränkt sich darauf, die Unzulänglichkeit und Unrichtigkeit des Erkenntnisprinzipes aufzuzeigen, in der Erwartung, daß wenn diese einleuchte, die Umstimmung des Urtheiles in den speziellen Kontroversgegenständen sich von selber ergeben werde.

Eine solche rekonziliatorische Tendenz liegt auch den in dieselbe Epoche fallenden Abhandlungen der Brüder Walenburch zu Grunde [1]). Der Grundgedanke ihrer Erörterungen ist: die Protestanten haben sich ohne zureichende Ursache von der Kirche getrennt, und halten sich ohne zureichende Ursache, zu ihrem eigenen Nachteile, von der Kirche ferne. Die Hauptgründe ihrer Weigerung, sich mit der alten Kirche zu versöhnen, sind die in letzterer angeblich herrschende Geistestyrannei, Häresie und Idololatrie. Keine dieser drei Anschuldigungen können sie mit stichhaltigen Gründen erweisen, oder auch nur zu einem klaren bestimmten Ausdrucke bringen. Sie beschuldigen die alte Kirche der Häresie, wissen aber nicht zu sagen, was man überhaupt unter einem häretischen Irrtum zu verstehen habe. Sie sagen wohl, Häresie ist glaubenswidriges Irren in den Fundamentaldogmen der christlichen Wahrheit. Fragt man sie aber, welche Wahrheiten man unter den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens zu verstehen habe, so bleiben sie die Antwort schuldig, oder geben ungenügende und voneinander abweichende Antworten. Sie sagen wohl, die Fundamentalartikel seien in der Schrift klar und unzweideutig angegeben; wie kommt es, daß die Protestanten in der Angabe derselben doch nicht miteinander übereinstimmen? An welche dieser voneinander abweichenden Angaben hat man sich zu halten? Und wie erweist sie vom protestantischen Standpunkte aus das Recht ihrer ausschließlichen Geltung gegenüber anderen, abweichenden Angaben? Den Prinzipien des protestantischen Biblismus gemäß hat jede derselben das Recht, als wahr zu gelten; also sind sie alle zusammen wahr, und insofern jede derselben durch alle von ihr abweichenden gleichberechtigten Ansichten ausgeschlossen ist, alle zusammen falsch! Diesen Widersinnigkeiten

---

[1]) Tractatus de controv. fid. Vgl. oben S. 18, Anm. 3.

läßt sich nur durch Anerkennung einer Auktorität ausweichen, welche über allen einzelnen Glaubenden und Forschenden steht; und dies ist die Kirche, welche, indem sie dem Prinzipe des Biblismus gemäß nach Anrufung des heiligen Geistes das Lehrwort der Bibel deklariert, allen jenen Unzukömmlichkeiten ausweicht, in welche die für die Privatauslegung beanspruchte dogmatische Geltung der Schriftinterpretation verwickelt. Die Protestanten können also nichts Klügeres thun, als daß sie die Lehrauktorität der römischen Kirche anerkennen; nur auf diesem Wege können sie zur sicheren und zuverlässigen Kenntnis dessen gelangen, was jeder Christ zu seinem Heile zu glauben hat, und überhaupt ein dogmatisch zuverlässiges Verständnis der Schrift erlangen. Die kirchliche Lehrauktorität entscheidet auf Grund der kirchlichen Lehrtradition. Die Protestanten können dieselbe nicht unter dem Vorwande ablehnen, daß die Schrift alles für das ewige Heil zu wissen Nötige enthalte; es handelt sich darum, daß das in der Schrift Enthaltene auch richtig ausgelegt werde. Die Protestanten sind außer stande, die Richtigkeit und Truglosigkeit ihrer, mit Absehen von der kirchlichen Lehrtradition unternommenen Schriftauslegung zu beweisen. Und doch ist Richtigkeit und Truglosigkeit dessen, was man heilig und zu seinem Heile glauben soll, eine absolute und fundamentale Forderung, von welcher sich schlechterdings nicht absehen läßt! Die Protestanten wollen keine unfehlbare Kirche zugeben; wie können sie aber dann in ihrer eigenen Gemeinschaft ein irrtumsloses Lehrbekenntnis der christlichen Wahrheit suchen wollen?

Die Brüder Walenburch lebten in einer Zeit, in welcher sie die Entwickelung des älteren symbolgläubigen Protestantismus schon ziemlich vollständig überschauen konnten, und unterzogen die zeitgenössischen literarischen Kundgebungen von Seite der lutherischen und reformierten Theologie einer aufmerksamen Berücksichtigung, beschränkten sich jedoch in ihren Kontroversschriften vornehmlich auf die Erörterung der allgemeinen Formalprinzipien der christlichen Glaubenslehre, und auch diese Erörterung reduzierte sich ihnen letztlich auf die eine Frage nach dem absolut zureichenden Glaublichkeitsgrunde dessen, was als christliche Wahrheit geglaubt werden soll. Diese eine Frage wird aber von ihnen in einer Reihe von Abhandlungen, die nahezu

Er unterläßt fast geflissentlich ein näheres Eingehen in die besonderen Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten und beschränkt sich darauf, die Unzulänglichkeit und Unrichtigkeit des Erkenntnisprinzipes aufzuzeigen, in der Erwartung, daß wenn diese einleuchte, die Umstimmung des Urtheiles in den speziellen Kontroversgegenständen sich von selber ergeben werde.

Eine solche rekonziliatorische Tendenz liegt auch den in dieselbe Epoche fallenden Abhandlungen der Brüder Walenburch zu Grunde [1]. Der Grundgedanke ihrer Erörterungen ist: die Protestanten haben sich ohne zureichende Ursache von der Kirche getrennt, und halten sich ohne zureichende Ursache, zu ihrem eigenen Nachteile, von der Kirche ferne. Die Hauptgründe ihrer Weigerung, sich mit der alten Kirche zu versöhnen, sind die in letzterer angeblich herrschende Geistestyrannei, Häresie und Idololatrie. Keine dieser drei Anschuldigungen können sie mit stichhaltigen Gründen erweisen, oder auch nur zu einem klaren bestimmten Ausdrucke bringen. Sie beschuldigen die alte Kirche der Häresie, wissen aber nicht zu sagen, was man überhaupt unter einem häretischen Irrtum zu verstehen habe. Sie sagen wohl, Häresie ist glaubenswidriges Irren in den Fundamentaldogmen der christlichen Wahrheit. Fragt man sie aber, welche Wahrheiten man unter den Fundamentalartikeln des christlichen Glaubens zu verstehen habe, so bleiben sie die Antwort schuldig, oder geben ungenügende und voneinander abweichende Antworten. Sie sagen wohl, die Fundamentalartikel seien in der Schrift klar und unzweideutig angegeben; wie kommt es, daß die Protestanten in der Angabe derselben doch nicht miteinander übereinstimmen? An welche dieser voneinander abweichenden Angaben hat man sich zu halten? Und wie erweist sie vom protestantischen Standpunkte aus das Recht ihrer ausschließlichen Geltung gegenüber anderen, abweichenden Angaben? Den Prinzipien des protestantischen Biblismus gemäß hat jede derselben das Recht, als wahr zu gelten; also sind sie alle zusammen wahr, und insofern jede derselben durch alle von ihr abweichenden gleichberechtigten Ansichten ausgeschlossen ist, alle zusammen falsch! Diesen Widersinnigkeiten

---

[1]) Tractatus de controv. fid. Vgl. oben S. 18, Anm. 3.

läßt sich nur durch Anerkennung einer Auktorität ausweichen, welche über allen einzelnen Glaubenden und Forschenden steht; und dies ist die Kirche, welche, indem sie dem Prinzipe des Biblismus gemäß nach Anrufung des heiligen Geistes das Lehrwort der Bibel deklariert, allen jenen Unzukömmlichkeiten ausweicht, in welche die für die Privatauslegung beanspruchte dogmatische Geltung der Schriftinterpretation verwickelt. Die Protestanten können also nichts Klügeres thun, als daß sie die Lehrauktorität der römischen Kirche anerkennen; nur auf diesem Wege können sie zur sicheren und zuverlässigen Kenntnis dessen gelangen, was jeder Christ zu seinem Heile zu glauben hat, und überhaupt ein dogmatisch zuverlässiges Verständnis der Schrift erlangen. Die kirchliche Lehrauktorität entscheidet auf Grund der kirchlichen Lehrtradition. Die Protestanten können dieselbe nicht unter dem Vorwande ablehnen, daß die Schrift alles für das ewige Heil zu wissen Nötige enthalte; es handelt sich darum, daß das in der Schrift Enthaltene auch richtig ausgelegt werde. Die Protestanten sind außer stande, die Richtigkeit und Truglosigkeit ihrer, mit Absehen von der kirchlichen Lehrtradition unternommenen Schriftauslegung zu beweisen. Und doch ist Richtigkeit und Truglosigkeit dessen, was man heilig und zu seinem Heile glauben soll, eine absolute und fundamentale Forderung, von welcher sich schlechterdings nicht absehen läßt! Die Protestanten wollen keine unfehlbare Kirche zugeben; wie können sie aber dann in ihrer eigenen Gemeinschaft ein irrtumsloses Lehrbekenntnis der christlichen Wahrheit suchen wollen?

Die Brüder Walenburch lebten in einer Zeit, in welcher sie die Entwickelung des älteren symbolgläubigen Protestantismus schon ziemlich vollständig überschauen konnten, und unterzogen die zeitgenössischen literarischen Kundgebungen von Seite der lutherischen und reformierten Theologie einer aufmerksamen Berücksichtigung, beschränkten sich jedoch in ihren Kontroversschriften vornehmlich auf die Erörterung der allgemeinen Formalprinzipien der christlichen Glaubenslehre, und auch diese Erörterung reduzierte sich ihnen letztlich auf die eine Frage nach dem absolut zureichenden Glaublichkeitsgrunde dessen, was als christliche Wahrheit geglaubt werden soll. Diese eine Frage wird aber von ihnen in einer Reihe von Abhandlungen, die nahezu

zwei Foliobände füllen, in der vollständigsten und umfassendsten Weise und unter stetiger Bezugnahme auf alle irgendwie bedeutsame Aeußerungen protestantischer Theologen ventiliert; es treten fortlaufend die Aussagen lutherischer und reformierter, und neben den deutsch-protestantischen auch holländischer und französischer Theologen in die Abwickelung der Debatte ein, selbst die Vorgänge in der anglikanisch-protestantischen Kirche entziehen sich ihrer Aufmerksamkeit nicht. Gerhard, Titius, Hülsemann, Musäus, Haberkorn, Scheibler, G. Calixt, Conring, Hund, Berg, Crocius, Coccejus u. s. w. werden abwechselnd zitiert, ihre angezogenen Äußerungen einer genauen und scharfen Analyse unterzogen, um teils aus ihren Zugeständnissen, teils aus den Widersprüchen, in welche sie sich untereinander oder mit sich selber verwickeln, jene Schlußfolgerungen abzuleiten, um deren Erzielung es sich in allen Abhandlungen der beiden Walenburch stets und immer handelt. Soweit es sich um Nachweisung der Notwendigkeit eines dem protestantischen Konfessionsglauben fehlenden absoluten Glaublichkeitsgrundes der einzelnen Glaubensdogmen handelte, war mit den Leistungen der Walenburch die Debatte gegen den symbolgläubigen Protestantismus in Wahrheit abgeschlossen[1]); und in der That war zur Zeit, in welcher sie schrieben, jener merkwürdige Wendepunkt eingetreten, wo der deutsche Protestantismus die zwei Wege vor sich sah, entweder mit der alten Kirche sich wieder zu versöhnen, oder auf die präzise Bestimmtheit eines dogmatisch ausgeprägten Bekenntnisses zu verzichten. Im benachbarten Frankreich hatten die Rücktritte in die

---

[1]) Vor den Walenburch hatte bereits der unermüdliche Nebb die konfessionelle Kontroverse auf die Frage nach dem absolut giltigen Beweisgrunde der einzelnen Dogmen des christlichen Konfessionsglaubens als entscheidenden Hauptpunkt hinzudrängen versucht. Sein hierauf abzielender „Religionsspiegel“, der ursprünglich einer anderen Streitschrift angehängt, von ihm zu wiederholtenmalen ediert wurde, rief, wie er in einer anderen seiner Streitschriften erzählt, fünfzehn protestantische Gegenschriften namhafter Theologen aus ganz Deutschland hervor; vgl. Nebbs: Gegenrecipisse d. i. kurzer Beweis, daß C. Gruber in seiner Antwort auf die drei ersten Propositiones des Glaubensspiegels nichts geantwortet u. s. w. (Straubing 1654). — Hierher gehört ferner noch Nebbs: Examen über das Fundament der lutherischen und calvinischen Religionsopinion. Straubing 1656.

alte Kirche massenhaft statt, und man würde sich täuschen, wenn man dieses Ereignis etwa einzig oder vorzugsweise den von Ludwig XIV. gegen die Protestanten ergriffenen Maßregeln zuschreiben wollte; der französische Calvinismus fühlte sich wirklich geschlagen, und von der geistigen und moralischen Übermacht der katholischen Kirche in Frankreich überwunden. Auch in Deutschland traten im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts, besonders in der zweiten Hälfte desselben, viele ansehnliche Männer zum Katholizismus zurück, und gegen Ende des Jahrhunderts war man so weit, daß ein Leibniz in Verbindung mit mehreren anderen Männern ganz ernstlich an dem Projekte einer Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen Deutschlands arbeiten konnte. Das Projekt zerschlug sich; der Protestantismus konnte aber nicht in jenem Stadium der Entwickelung verharren, bis zu welchem er im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts gediehen war. Der Spener'sche Pietismus war ein bedeutsames Zeichen, daß es mit der Herrschaft des lutherischen Konfessionsglaubens zu Ende gehe; in Holland und England war man um dieselbe Zeit schon weiter, und ein paar Dezennien später sollten auch in Deutschland die Folgen dieser Emanzipation vom protestantischen Konfessionsglauben fühlbar werden.

Unter die berühmten Konvertiten aus der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts gehört neben Anderen der unter dem Dichternamen Angelus Silesius bekannt gewordene Priester Johannes Scheffler, der in seiner Ecclesiologia[1]) eine Reihe polemischer Traktate gegen den Lutheranismus und gegen den Protestantismus im allgemeinen, nicht weniger als neununddreißig, hinterlassen hat. Wie die Brüder Walenburch, ergeht sich auch Scheffler vornehmlich in allgemeinen Fragen und Untersuchungen über Wesen und Eigenschaften der wahren Kirche, über die absolut sichere Bezeugung und Verbürgung dessen, was als echt christliche und apostolische Lehre zu gelten hat u. s. w. Stellenweise schlägt er auch den christlich-patriotischen Ton an, beklagt das durch die religiöse Spaltung über die deutsche Nation gebrachte Ungemach und verteidiget das Papsttum gegen die ungebührlichen, alles Maß überschreitenden Anklagen und Schmähungen der Protestanten.

---

[1]) Breslau 1677, 2. Aufl. Kempten 1735, 2 Bde. Fol.

Auf welchem Wege er in die alte Kirche zurückgefunden, deutet er in den beiden ersten der genannten Traktate an. Der erste derselben ist ein „Sendschreiben Christiani conscientiosi an alle evangelischen Universitäten", welche von dem Verfasser gebeten werden, ihm den Skrupel zu lösen, ob man in der lutherischen Kirche, die sich durch den Mund vornehmster aus ihren Lehrern ausdrücklich als Partikularkirche bezeichnet und hierdurch von der katholischen oder allgemeinen Kirche im Begriffe unterschieden wissen will, sein Heil finden könne, während doch die lutherischen Theologen selbst wieder ausdrücklich bekennen, daß außer der allgemeinen Kirche kein Heil, und jede Spaltung und Häresie eine schwerste Versündigung am Heile sei? Diesem Sendschreiben folgt unter dem Titel Conscientiosus liberatus eine Abhandlung als Erwiderung einer protestantischen Beantwortung des Sendschreibens; die protestantische Antwort konnte den Verfasser in seiner Überzeugung, daß nicht in der lutherischen, sondern in der katholischen Glaubensgemeinschaft die wahre Kirche zu suchen sei, nur bestärken. Seine Gründe gegen die lutherische Kirche lauten: die Lutheraner sind unvermögend, darzuthun, daß bei ihnen das Wort Gottes rein und lauter geprediget, und die Sakramente recht administriert werden; sie sind außer stande, ihr Bekenntnis mit klaren und unzweideutigen Beweisstellen aus der Schrift zu erhärten; sie sind unter sich selber vielfach gespalten und uneins, und ermangeln einer Auktorität, durch welche ihre Streitigkeiten endgültig ausgeglichen werden könnten. Die päpstliche Kirche kann für sich anführen, daß sie die Kirche aller Zeiten und Völker ist; daß sie allenthalben, und selbst von ihren Feinden die katholische Kirche genannt wird; daß sie ein absolut zureichendes Glaubensprinzip vorweisen kann, in sich einig ist und einen obersten controversiarum judex besitzt. Luther, Gerhard und der „Augsburger Ausschuß" gestehen ihr zu, daß man in ihr selig werden könne; und wenn nach der Meinung der Protestanten der Papst der Antichrist sein soll, der in der Kirche Gottes sitzen werde, so ist ja, bemerkt Scheffler scherzend, unzweideutig zugestanden, daß die römische Kirche die Kirche Gottes sei! In einer anderen Abhandlung „Anzeigung der Stadt Gottes" betitelt versetzt sich Scheffler in die Lage eines Heiden, der, nachdem er eine allgemeine Kenntnis

vom Christentum erlangt hat, nunmehr wissen will, welche unter den verschiedenen christlichen Konfessionen sich über die Richtigkeit ihres Bekenntnisses am besten legitimieren könne. Der Heide wendet sich zuerst an die Lutheraner und Calviner. Beide erzählen ihm den gleichen Ursprung ihres Glaubens, und jeder von ihnen gibt mit Rücksicht auf diesen Ursprung seine Konfession als die echte und wahre christliche Konfession aus. Schon dies klingt dem Heiden überraschend und befremdend; noch befremdlicher dünkt es ihm, daß sich beide Parteien auf die Bibel berufen, die sich zufolge ihrer Perspicuität von selber auslege; wie sollte es da noch möglich sein, daß unter den Bekennern des gereinigten oder reformierten Christenglaubens unversöhnlicher Zwiespalt herrsche? Der Heide wendet sich sonach an die Katholiken, um sich bei denselben nach den Gründen zu erkundigen, mit welchen sie ihren alten Glauben rechtfertigen. Dies gibt nun Anlaß, umständlich und im einzelnen zu zeigen und zu beweisen, wie alles dasjenige, was in den Schriften der Propheten und Apostel über die Kirche geweissagt und gelehrt wird, einzig bei der katholischen Glaubensgemeinschaft zutreffe, die demzufolge die wahre Kirche sein müsse. Scheffler hat nicht weniger als vierzig Punkte und darüber, zur Legitimierung der katholischen Kirche in ihrem Gegensatze zur lutherischen Glaubensgemeinschaft anzuführen, und ergeht sich hierbei in einer begeisterten Schilderung der Hoheit und Herrlichkeit der Kirche, ihrer Einheit, Stärke, ununterbrochenen Dauer, ihres erhabenen Gottesdienstes, der Majestät ihrer sichtbaren Erscheinung, ihrer Freiheit und Unabhängigkeit, der in ihrem Schoße gepflegten heiligen Tugenden heroischer Selbstverleugnung und Weltüberwindung, der in ihr durch alle Jahrhunderte fortdauernden Wundergabe u. s. w. Die Lutheraner selber sind gezwungen zu bekennen, daß die wahre Kirche sichtbar sein müsse; alles Gute, was sich bei ihnen findet, ist aus der katholischen Kirche herübergenommen; was ihnen im Gegensatze zur katholischen Kirche eigen ist, stimmt nicht zum Christentum der apostolischen Zeit und der ersten Jahrhunderte u. s. w. Der Heide, der das unbefangene natürliche Denken repräsentiert, gesteht, daß, wer christlich werden wolle, vernünftigerweise sich nur der katholischen Glaubensgemeinschaft anschließen könne.

Wie Scheffler gegen das lutherische Bekenntnis eine umfassende Polemik führte, so der gelehrte Abt von Einsiedeln Augustin Reding gegen das reformierte Bekenntnis; wir erwähnen aus seinen polemischen Schriften hier seine Dissertationes controversisticas [1]), welche sich über alle zwischen Katholiken und Reformierten kontroversen Hauptpunkte verbreiten, und nach dieser bestimmten Richtung hin die katholische Polemik gegen den protestantischen Konfessionsglauben zum Abschlusse bringen. Das Werk besteht aus fünfzehn methodisch aneinander gereihten Abhandlungen, in welchen mit namentlicher Beziehung auf die beiden Schweizer Theologen Vedrosius und Joh. H. Heidegger (nebstbei auch auf Breitinger und H. Hottinger) die Fragen über die Erkenntnisquellen und Kredibilitätsmotive des christlichen Glaubens, über die eine wahre Kirche und deren Kennzeichen, über den römischen Kirchenprimat, über den Begriff des Sakramentes im allgemeinen, über Taufe und Abendmahl im besonderen, über das Meßopfer, über das Bußsakrament, Fegefeuer, Höllenfahrt Christi, über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienstlichkeit der guten Werke, über die Willensfreiheit, Konkupiszenz und Erfüllbarkeit der göttlichen Gebote, über Pflichten und Räte, über Fasten, Cölibat und Klostergelübde, Heiligenverehrung, Wallfahrten, Bilder- und Reliquienkult durchgesprochen werden.

Die Polemik gegen den protestantischen Konfessionalismus dauerte noch bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts herab fort, ohne jedoch im wesentlichen etwas Neues mehr zu bringen. Das Verdienstliche dieser späteren polemischen Schriften besteht in der übersichtlichen, geordneten Zusammenstellung des Stoffes, und in der Zurechtmachung desselben für den Gebrauch der Schule, in welcher sich, nachdem der Kampf in der Öffentlichkeit durchgestritten und zum

---

[1]) Dissertationes controversisticae, in quibus plerique fidei articuli ab hodierno praetensae Reformationis ministerio in controversiam deducti ad verum Romanae Ecclesiae sensum exponuntur occasione libellorum a Jo. Jac. Vedrosio ministro Curiensi et Jo. Henr. Heideggero Tigurino Professore editorum. Einsiedeln 1684. Über den speziellen Anlaß dieser Kontroversschrift vgl. Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 733, Anm. 10.

Abschluß gekommen war, die Theologia polemica als eine besondere Schuldisziplin einbürgerte, und als solche bis in die letzten Jahrzehnte des achtzehnten Jahrhunderts herab fortbestand. Den Übergang zu dieser Art von Literatur bildet Burghabers Theologia polemica[1]), welche in 88 Artikeln alle zwischen Katholiken und Protestanten kontrovertierten Fragen der Reihe nach abhandelt, und zwar so, daß bei jedem einzelnen Artikel zuerst die katholische Thesis entwickelt und begründet wird, worauf unter der regelmäßig wiederkehrenden Rubrik: »Errores oppositi« die der betreffenden Thesis entgegengesetzten Lehrmeinungen der Protestanten vorgeführt und theologisch widerlegt werden. Übrigens ist die Reihenfolge der 88 Artikel nach einem gewissen System geordnet, und in dieser Hinsicht im allgemeinen die Bellarmin'sche Reihenordnung der Kontroversmaterien zum Vorbild genommen. Dem Werke Burghabers folgt das gleichnamige V. Pichlers[2]), welches, nach der Zahl seiner erneuerten Auflagen zu schließen, bis in die späteren Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts herab sich einer großen Beliebtheit erfreut zu haben scheint, und in der That vollkommen ein Buch der Schule ist. Es zerfällt in einen allgemeinen und besonderen Teil; der allgemeine Teil handelt in drei Traktaten über Religion und Glaube, heilige Schrift, Kirche — der zweite Teil oder die Spezialpolemik subsumiert das Detail seiner Polemik unter die drei Kapitel von der Rechtfertigung des Sünders, vom Stande der Gerechten im Jenseits, von den Sakramenten. Als Anhang ist die oben erwähnte Abhandlung über die Confessio Augustana beigegeben. Weitere Arbeiten ähnlichen Inhalts wurden von Pichlers Ordensgenossen Hannenberg[3]), Tentscher[4]) und Sardagna[5]) geliefert; bei letzterem erweiterte sich die Theologia polemica zu einer alle Häresien älterer und neuerer Zeit umfassenden Widerlegung, jedoch mit vorherrschender Rücksicht auf den symbol-

---

[1]) Freiburg i. d. Schweiz 1678; nochmals gedruckt Köln 1733.

[2]) Augsburg 1713, und seitdem bis a. 1755 herab in einer Reihe neuer Auflagen.

[3]) Theologia controversa. Posen 1728.

[4]) Institutiones polemicae conscriptae in usus academicos. Prag 1761.

[5]) Theologia dogmatico-polemica. Regensburg, 1770, 8 Thle. in 8°.

gläubigen Protestantismus. In Gazzanigas Theologia polemica[1]) hat der erste Abschnitt des generellen Teiles des Pichler'schen Handbuches den veränderten Bedürfnissen gemäß sich zu einem selbständigen Hauptteile der Theologia polemica erweitert, und tritt an die Stelle der Partition in generelle und spezielle Polemik die Scheidung der Disziplin in eine Beweisführung gegen die Ungläubigen und Irrgläubigen. Ein letztes Werk solcher Art wurde von Schwarzel geschrieben[2]).

Die Protestanten hatten sich frühzeitig der Historiographie zu polemischen Zwecken bemächtiget, und sowohl die Reformationszeit selber als auch die dem Reformationsjahrhundert vorangegangenen Jahrhunderte in ihrem Sinne zu beleuchten unternommen. Demzufolge konnten auch die Katholiken nicht zurückbleiben, und mußten darauf bedacht sein, den Werken der protestantischen Historiographie Leistungen in katholischem Sinne entgegenzustellen. Das Beste und Vorzüglichste in dieser Hinsicht wurde freilich nicht in Deutschland selber zu stande gebracht; das katholische Deutschland von dazumal hat keinen Cäsar Baronius und Palavicini, keinen Bossuet und Maimbourg vorzuweisen, die Unruhe und Zerrissenheit des Reformationszeitalters ließ es zu zusammenfassenden Arbeiten in großem Stile nicht kommen. Es fehlte indes nicht an achtbaren und dankenswerten Leistungen, welche das Ihrige beitrugen, der geschichtlichen Wahrheit zu ihrem Rechte zu verhelfen. Nachdem bereits Cochläus einen Überblick über das Leben und Wirken des ersten Reformators, seines persönlichen Gegners gegeben hatte[3]), unternahm der Kölner Karthäuser Laurenz Surius, den Annalen Carions und Sleidans eine chronikalische Darstellung des Reformationsjahrhunderts entgegenzustellen[4]). Kaspar Ulenberg gab eine an die Biographien der Reformationsmänner angeknüpfte Geschichte der Entstehung, Ausbreitung und Entwickelung der lutherischen Häresie[5]) Ulenbergs und des Fran-

[1]) Wien 1778, 2 Tle.

[2]) Praelectiones theologicae polemicae. Wien 1783, 2 Tle.

[3]) Acta et Scripta Lutheri. Mainz 1549.

[4]) Comment. brev. rerum in orbe gestarum ab a. 1500—1564; fortgesetzt von Isselt bis a. 1586.

[5]) Nach Ulenbergs Tode als opus posthumum gedruckt in Köln 1622.

zosen Floremundus Raemundus gleichnamige Darstellungen über die Reformationsgeschichte wurden durch eine dritte Hand in Eins verschmolzen und ins siebzehnte Jahrhundert herabgeführt [1]). Die gegen Maimbourg gerichtete Historia Lutheranismi des Freiherrn v. Seckendorf zu widerlegen, blieb der späteren katholischen Historiographie überlassen, deren erste Versuche in Deutschland in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts fallen, und durch die beiden Jesuiten Ignaz Schwarz [2]) und Adrian Daude [3]) vertreten sind. Eine in diese Zeit fallende theologische Widerlegung des Seckendorf'schen Werkes [4]) ist in ihrer Art nicht uninteressant, und macht der Frömmigkeit und christlichen Milde ihres Verfassers alle Ehre; er gesteht indes selber, daß neben seiner theologischen Widerlegung auch noch eine historische, aus urkundlichen Belegen zusammengestellte Darstellung der deutschen Reformationsgeschichte nötig sei, diese Belege aber aus den Archiven des kaiserlichen Hofes und der übrigen katholischen fürstlichen Höfe erst hervorgesucht werden müßten. Dazu kam es indes erst einige Jahrzehnte später, als M. J. Schmid zum erstenmale mit einer „Geschichte der Teutschen" hervortrat [5]).

---

[1]) Flor. Raemundi Synopsis omnium hujus saeculi controversiarum aucta etc. Köln 1655.

[2]) Collegia historica seu Quaestiones historicae ex institutionibus historicis in ordine ad dilucidandas praecipuas quasque difficultates extractae et accomodata methodo pro studio academico, praesertim catholico, propositae. Ingolstadt 1734 ff. 9 Bde. 8°.

[3]) Historia universalis et pragmatica Romani Imperii, Regnorum, Provinciarum, una cum insignioribus monumentis hierarchiae ecclesiasticae ex probatis scriptoribus congesta, observationibus criticis aucta et ad theologiae positivae, jurisprudentiae ac philologiae peculiarem usum reflexionibus dogmaticis, politicis et chronologicis illustrata. Würzburg 1748, 2 Voll. 4°. Daudes Ordensgenosse Th. Grebner lieferte einen kritischen Auszug aus diesem Werke, welchem er die Ergebnisse eigener Forschungen und Studien anschloß; Grebners Arbeit wird rühmend erwähnt in Rulands Vitae Professorum ss. theol. Wirceburgensium (Würzburg 1835), S. 144.

[4]) Theologische Widerlegung der von Freih. v. Seckendorff herausgegebenen Historia Lutheranismi. Regensburg 1731.

[5]) Ältere Geschichte der Teutschen. Ulm 1778, 5 Tle. — Neuere Geschichte der Teutschen, 1785 ff., 6 Tle.

Eine besondere Angelegenheit war für die katholischen Deutschen des sechzehnten Jahrhunderts die Widerlegung der Magdeburger Centuriatoren. Der erste, welcher gegen dieselben schrieb, war der Rechtsgelehrte Konrad Brunus[1]). Ihm schloß sich Wilhelm Eisengrein an, welcher dem Catalogus testium veritatis des Flaccius Illyricus einen Catalogus testium christianae veritatis[2]) entgegenstellte und sein Vorhaben, eine Widerlegung sämtlicher Centurien der Magdeburger zu schreiben, wenigstens in Bezug auf die zwei ersten Centurien zur Ausführung brachte[3]). Zu den in Deutschland erschienenen Widerlegungen des Magdeburger Geschichtswerkes sind ferner noch zu rechnen das umfassende hagiobiographische Werk des Surius[4]) und der schon erwähnte Thesaurus catholicus des Jodocus Coccius. Daran reihen sich die im kirchlich-apologetischen Interesse unternommenen christlich-archäologischen Forschungen Gretsers über verschiedene Gegenstände des Kultus und der Kirchendisziplin, über die Verehrung des Kreuzes, über Prozessionen, christliche Feste und kirchliche Zeremonien u. s. w. mit besonderer Beziehung auf die den Gegnern der Katholiken, namentlich den calvinischen Prädikanten geläufigen Äußerungen über diese Seite des katholischen Kirchentums[5]). Gretser folgte den protestantischen Gegnern auch auf das Gebiet der mittelalterlichen Kirchengeschichte und machte mit spezieller Beziehung auf Goldast das geschichtliche Verhältnis der Kirche zum Reich, der Päpste zu den Kaisern und zu den weltlichen Fürsten insgemein, zum Gegenstande urkundlicher Forschung. Von da aus ergab sich der Übergang zur Detailforschung in der kirchlichen Vergangenheit der einzelnen deutschen Reichsländer und Fürstentümer, Bistümer und Klöster Deutschlands — Arbeiten, welche wenigstens mittelbar, zum Teile

[1]) Lib. adv. Centurias magdeburgenses. Dillingen 1561.

[2]) Dillingen 1565.

[3]) Ingolstadt 1566. München 1568.

[4]) De probatis Sanctorum vitis. Köln 1570 ff., 6 Tomi Fol. — Neue erweiterte Ausgabe: Köln 1617; Näheres über dieselbe in Hurters Nomenclator literarius Tom. I, p. 73.

[5]) Gretser hatte in dieser Richtung einen Vorgänger an Melchior Hittorp: De catholicae ecclesiae divinis officiis ac ministeriis varii vetustorum fere omnium ecclesiae patrum et scriptorum libri. Köln 1568.

auch unmittelbar kirchlich apologetischen Zwecken dienten. Wir führen beispielsweise als Leistungen des Jesuitenordens an: die Bavaria sancta von Matthäus Rader, Hermann Crombachs Annalen der Kölner Metropole, des Nikolaus Serarius Libri V rerum Moguntiacarum, Browers und Masenius' Annales Trevirenses, des Jesuiten Gregor Kolb Arbeit über die Reihenfolge der Regenten der drei geistlichen Kurfürstentümer, welcher eine ähnliche Arbeit des Minoriten Petrus Cratepoil vorausgegangen war. Daran reihen sich weiter die Metropolis Salisburgensis des bayerischen Kanzlers Wiguleus Hund (fortgesetzt von Chr. Gewold), des Benediktiners Gabriel Bucelinus Rhaetia, Basilea sacra, Constantia sacra et profana, die Helvetia sancta des Karthäusers Heinrich Murer, des Cisterciensers Bernhard Link österreichisch-zwettlische Annalen u. s. w.

Den Deutschen gebührt das Verdienst, zuerst an eine Zusammenstellung und Veröffentlichung der kirchlichen Konzilienakten gedacht zu haben. In den Jahren 1530—1551 ging eine erste Sammlung solcher Art aus einer Kölnischen Druckerei in drei Foliobänden hervor. Da sie indes bald als unzureichend und lückenhaft erkannt wurde, so unterzog sich Surius der Mühe, eine neue Sammlung in vier Bänden zu veranstalten, die er dem König Philipp II. von Spanien dedizierte, wofür ihm dieser durch den Herzog von Alba ein Geschenk von 200 Goldstücken zumitteln ließ. Der Sammlung des Surius folgte a. 1606 eine weitere des Kölner Domherrn Severin Binius, gleichfalls in vier Foliobänden, nach, welche a. 1618 eine neue Auflage erlebte. Ebenso thätig war man in Köln und Ingolstadt für die Veranstaltung von Editionen patristischer Schriftwerke. Surius besorgte eine Ausgabe der Werke des Papstes Leo des Großen, Binius ließ einen revidierten Text der kirchengeschichtlichen Werke des Eusebius, Sokrates, Theodoret, Sozomenus und Evagrius drucken. Der belgische Jesuit Theodor Peltanus, der geraume Zeit in Ingolstadt lehrte († 1584), veröffentlichte nebst den Akten des ersten ephesinischen Konzils und dem Kommentar des Gelasius Cyzicenus zu den Beschlüssen des nicänischen Konzils mehrere Schriftkommentare des Andreas von Cäsarea in Kappadocien, des Viktor von Antiochien, des Titus von Bostra und des Gregorius Thaumaturgus zusamt einer

Eine besondere Angelegenheit war für die katholischen Deutschen des sechzehnten Jahrhunderts die Widerlegung der Magdeburger Centuriatoren. Der erste, welcher gegen dieselben schrieb, war der Rechtsgelehrte Konrad Brunus[1]). Ihm schloß sich Wilhelm Eisengrein an, welcher dem Catalogus testium veritatis des Flaccius Illyricus einen Catalogus testium christianae veritatis[2]) entgegenstellte und sein Vorhaben, eine Widerlegung sämtlicher Centurien der Magdeburger zu schreiben, wenigstens in Bezug auf die zwei ersten Centurien zur Ausführung brachte[3]). Zu den in Deutschland erschienenen Widerlegungen des Magdeburger Geschichtswerkes sind ferner noch zu rechnen das umfassende hagiobiographische Werk des Surius[4]) und der schon erwähnte Thesaurus catholicus des Jodocus Coccius. Daran reihen sich die im kirchlich-apologetischen Interesse unternommenen christlich-archäologischen Forschungen Gretsers über verschiedene Gegenstände des Kultus und der Kirchendisziplin, über die Verehrung des Kreuzes, über Prozessionen, christliche Feste und kirchliche Zeremonien u. s. w. mit besonderer Beziehung auf die den Gegnern der Katholiken, namentlich den calvinischen Prädikanten geläufigen Äußerungen über diese Seite des katholischen Kirchentums[5]). Gretser folgte den protestantischen Gegnern auch auf das Gebiet der mittelalterlichen Kirchengeschichte und machte mit spezieller Beziehung auf Goldast das geschichtliche Verhältnis der Kirche zum Reich, der Päpste zu den Kaisern und zu den weltlichen Fürsten insgemein, zum Gegenstande urkundlicher Forschung. Von da aus ergab sich der Übergang zur Detailforschung in der kirchlichen Vergangenheit der einzelnen deutschen Reichsländer und Fürstentümer, Bistümer und Klöster Deutschlands — Arbeiten, welche wenigstens mittelbar, zum Teile

[1]) Lib. adv. Centurias magdeburgenses. Dillingen 1561.

[2]) Dillingen 1565.

[3]) Ingolstadt 1566. München 1568.

[4]) De probatis Sanctorum vitis. Köln 1570 ff., 6 Tomi Fol. — Neue erweiterte Ausgabe: Köln 1617; Näheres über dieselbe in Hurters Nomenclator literarius Tom. I, p. 73.

[5]) Gretser hatte in dieser Richtung einen Vorgänger an Melchior Hittorp: De catholicae ecclesiae divinis officiis ac ministeriis varii vetustorum fere omnium ecclesiae patrum et scriptorum libri. Köln 1568.

auch unmittelbar kirchlich apologetischen Zwecken dienten. Wir führen beispielsweise als Leistungen des Jesuitenordens an: die Bavaria sancta von Matthäus Rader, Hermann Crombachs Annalen der Kölner Metropole, des Nikolaus Serarius Libri V rerum Moguntiacarum, Browers und Masenius' Annales Trevirenses, des Jesuiten Gregor Kolb Arbeit über die Reihenfolge der Regenten der drei geistlichen Kurfürstentümer, welcher eine ähnliche Arbeit des Minoriten Petrus Cratepoil vorausgegangen war. Daran reihen sich weiter die Metropolis Salisburgensis des bayerischen Kanzlers Wiguleus Hund (fortgesetzt von Chr. Gewold), des Benediktiners Gabriel Bucelinus Rhaetia, Basilea sacra, Constantia sacra et profana, die Helvetia sancta des Karthäusers Heinrich Murer, des Cisterciensers Bernhard Link österreichisch-zwettlische Annalen u. s. w.

Den Deutschen gebührt das Verdienst, zuerst an eine Zusammenstellung und Veröffentlichung der kirchlichen Konzilienakten gedacht zu haben. In den Jahren 1530—1551 ging eine erste Sammlung solcher Art aus einer Kölnischen Druckerei in drei Foliobänden hervor. Da sie indes bald als unzureichend und lückenhaft erkannt wurde, so unterzog sich Surius der Mühe, eine neue Sammlung in vier Bänden zu veranstalten, die er dem König Philipp II. von Spanien dedizierte, wofür ihm dieser durch den Herzog von Alba ein Geschenk von 200 Goldstücken zumitteln ließ. Der Sammlung des Surius folgte a. 1606 eine weitere des Kölner Domherrn Severin Binius, gleichfalls in vier Foliobänden, nach, welche a. 1618 eine neue Auflage erlebte. Ebenso thätig war man in Köln und Ingolstadt für die Veranstaltung von Editionen patristischer Schriftwerke. Surius besorgte eine Ausgabe der Werke des Papstes Leo des Großen, Binius ließ einen revidierten Text der kirchengeschichtlichen Werke des Eusebius, Sokrates, Theodoret, Sozomenus und Evagrius drucken. Der belgische Jesuit Theodor Peltanus, der geraume Zeit in Ingolstadt lehrte († 1584), veröffentlichte nebst den Akten des ersten ephesinischen Konzils und dem Kommentar des Gelasius Cyzicenus zu den Beschlüssen des nicänischen Konzils mehrere Schriftkommentare des Andreas von Cäsarea in Kappadocien, des Viktor von Antiochien, des Titus von Bostra und des Gregorius Thaumaturgus zusamt einer

Catena graecorum Patrum in Proverbia Salomonis. Der von Löwen als Lehrer des geistlichen Rechtes nach Ingolstadt berufene Heinrich Canisius († 1604) sammelte theologische Inedita aus allen christlichen Jahrhunderten, vom dritten angefangen bis zum fünfzehnten, welche er in den letzten Jahren seines Lebens unter dem Titel Lectiones antiquae in sechs Quartbänden ans Licht treten ließ; Basnage veranstaltete ein Jahrhundert später einen neuen Abdruck dieses Sammelwerkes[1]) in chronologischer Aneinanderreihung der von Canisius ohne systematische Ordnung zusammengestellten Werke und mit Hinzufügung verschiedener neuer Inedita. Wir finden in dieser Sammlung Schriften des Hippolytus, Gregorius Thaumaturgus, Titus von Bostra, Didymus von Alexandrien, Zacharias von Mitylene, die Chronik des Viktor von Tuna, Abhandlungen des Anastasius von Antiochien und Anastasius Sinaita, sowie des Leontius von Byzanz u. s. w.; die fränkische Kirche des karolingischen Zeitalters ist gleichfalls reichlich vertreten; und ebenso fehlt es nicht an interessanten Mitteilungen aus den nachfolgenden Jahrhunderten der deutschen Kirche, sowie auch aus der Geschichte der Kontroverse der Lateiner mit den Griechen u. s. w. Der gelehrte Ingolstädter Kanzler Peter Stewart, ein geborner Lütticher († 1621), zog die vier Bücher des Manuel Calecas adversus errores Graecorum ans Licht; Gretser stellte eine ganze Reihe bis dahin unedierter Schriften griechischer Kirchenschriftsteller aus der patristischen und späteren byzantinischen Epoche ans Licht, darunter mehrere Schriftkommentare des Gregor von Nyssa, den Hodegus und die 154 Quaestiones des Anastasius Sinaita, verschiedene Abhandlungen des Theodor Abukara u. s. w.; seine kirchengeschichtlichen Studien führten ihn auch zur genaueren Beschäftigung mit den Quellenschriftstellern der byzantinischen Reichsgeschichte, ebenso edierte er die wichtigsten mittelalterlichen Polemiker gegen die Waldensersekte. In der Herausgabe der Skriptoren der byzantinischen Reichsgeschichte trat ihm wetteifernd sein Ordensgenosse Jakob Pontanus (Spanmüller † 1626) zur Seite, der nebstdem auch

---

[1]) Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum. Amsterdam 1725, 4 Voll. Fol.

einige theologische Schriften des Simeon Junior, sowie den Kommentar Cyrills von Alexandrien über die kleineren Propheten im Drucke herausgab. Auch M. Rader war ein fleißiger Editor, der sich in der Literatur der griechischen Kirchenschriftsteller viel umgesehen hatte, wovon unter anderem sein Viridarium Sanctorum Zeugnis ablegte; außerdem edierte er die Werke des Johannes Klimakus, die Fastos Siculos, des Petrus Siculus Geschichte der Manichäer und die Akten des achten ökumenischen Konzils, die später mit Raders Übersetzung und Anmerkungen in der Konziliensammlung von Labbé und Cossart abgedruckt wurden. In den Jahren 1618—22 erschien unter vereinigtem Zusammenwirken der Kölner Theologen eine Magna Bibliotheca Veterum Patrum in fünfzehn Foliobänden, jeder Band ein Jahrhundert umfassend, darunter aber mehrere Bände wegen der umfangreichen Literatur der von ihnen umfaßten Jahrhunderte in voluminöse Unterabteilungen geschieden. Diese Sammlung gibt zwar die griechischen Väter nur in lateinischer Übersetzung und leidet auch an anderen Mängeln, wie sie in jenen Zeiten einem Unternehmen solcher Art notwendig anhaften mußten, hat aber jedenfalls das Verdienst, eine erste Sammlung solcher Art zu sein, welche nebst den früher schon bekannten Schriften auch die bis dahin neu aufgefundenen Schriftwerke kirchlicher Skriptoren in sich faßte. In einer Vorerinnerung zum ersten Bande der Sammlung sind die Namen aller Gelehrten aufgeführt, welche neu aufgefundene Werke ans Licht gezogen hatten und deren Editionen der Sammlung einverleibt sind. Es finden sich daselbst neben belgischen, französischen und spanischen Theologen auch die Namen der eben zuvor genannten deutschen Editoren, neben einem A. Schott, Possevin, Fronto Ducäus, Sirmond, Petavius u. s. w. auch die Namen eines Stewart, H. Canisius u. s. w. Auch die Lehrsysteme der hervorragendsten Kirchenväter hatte man in dieser Zeit bereits zusammenzustellen angefangen, natürlich in katholisch-apologetischem Interesse und um den Protestanten den von ihnen als Produkt späterer Zeiten angegriffenen kirchlichen Lehrbegriff aus den alten Zeugen des kirchlichen Bekenntnisses nachzuweisen. Hierher gehören die Darstellungen der Lehre des heiligen Augustinus von

Hieronymus de Torres, Helin und Masenius [1]), des heiligen Ambrosius von Nopelius [2]), des heiligen Hieronymus von Cornelius Schulting u. s. w.

Für die Schrifterklärung wurde während dieser Epoche zwar im einzelnen manches geleistet; so gab Peltanus eine Paraphrase samt patristischen Scholien zu den Sprichwörtern heraus, der Dominikaner Wilhelm Hamer schrieb einen Kommentar zum ersten Buche Mosis [3]), Gerhard Mathisius einen Kommentar zum Römerbrief [4]), Stewart Erklärungen mehrerer Paulinischer Briefe und des Jakobusbriefes, A. Contzen eine Auslegung der vier Evangelien und der ersten drei Paulinischen Briefe, der Jesuit Joh. Kircher eine Erklärung der Apokalypse [5]). Wir treffen aber während dieses ganzen anderthalbhundertjährigen Zeitraumes nur auf einen bedeutenden Exegeten, den Elsäßer Nikolaus Serarius, der in Würzburg und Mainz die heilige Schrift erklärte († 1609) und über einen großen Teil derselben Erklärungen hinterließ; so über den Pentateuch und die übrigen historischen Bücher des Alten Testaments, die deuterokanonischen mit eingeschlossen, aus dem Neuen Testament über die sieben kanonischen Briefe. Die gesammelten exegetischen Schriften des Serarius füllen 16 Foliobände; die seinen einzelnen Kommentaren vorausgeschickten Prolegomena, die in einem besonderen Bande erschienen [6]), verbreiten sich über Fragen der biblischen Hermeneutik und Linguistik, Chronologie und Geographie und erfreuten sich seinerzeit neben den Prolegomenis Salmerons und Bonfrères einer vorzüglichen Schätzung. Die Disziplin der biblischen Geographie wurde durch den in Köln verstorbenen Niederländer Chr. Adrichem oder Adrichomius († 1585) geschaffen [7]). Über die in kirchlich-dogmatischer Beziehung notwendige

[1]) Vgl. Geschichte der apologetischen u. polemischen Literatur, Bd. IV, S. 584.

[2]) Vgl. ebendas. S. 585.

[3]) Erschienen zu Dillingen 1564. Belege der linguistischen und philologischen Erudition Hamers in Sixti Senensis Biblioth. sancta, Lib. IV.

[4]) Köln 1562.

[5]) Erschienen zu Köln 1696.

[6]) Köln 1602, Fol.

[7]) Theatrum terrae sanctae et biblicarum historiarum. Köln 1590 u. ö. Näheres über dieses Werk in Hurters Nomenclator, Tom. I p. 200, Anm. 1.

Orientierung bezüglich der Schrift als Erkenntnisquelle des christlichen Glaubens hatte vordem in Deutschland schon der Jesuit Peltanus ein Buch erscheinen lassen [1]), in welchem die vom Trienter Konzil erlassenen Deklarationen über den Schriftkanon und die kirchlich-legitime Interpretationsweise dargelegt und verteidiget werden. Dasselbe Thema wurde darauf von Bellarmin in seinem Werke de Verbo Dei scripto et non scripto abgehandelt und von Gretser, welcher eine Verteidigung der Ausführungen Bellarmins wider die mannigfaltigen Gegner desselben übernommen hatte, mit Beziehung auf die verschiedenen Einwendungen derselben in polemischer Form nochmals durchgesprochen [2]). Diese polemischen Erörterungen bezogen sich auf die kirchliche Geltung der deuterokanonischen Bücher [3]) auf den kirchlich beglaubigten Text der Vulgata und auf die Ermittelung des dogmatischen Schriftsinnes — also auf die zwischen den Katholiken und symbolgläubigen Protestanten rücksichtlich der Schrift kontroversen Punkte. Dazu treten ergänzend des Becanus Erörterungen über die Auslegung des Alten Testaments im Geiste des Neuen Testaments [4]).

Die kirchlich korrekte Darlegung des dogmatischen Schriftsinnes ist dem katholischen Theologen in dem katholischen Lehrsystem der Kirche gegeben, dessen wissenschaftliche Darstellung die Aufgabe der theologischen Schule ist. Aus der systemisierenden Thätigkeit der theologischen Lehrschule ist die sogenannte Scholastik erwachsen, die das in die Formen schulgerechter Begründung und Deduktion gekleidete

---

[1]) De librorum canonicorum numero, auctoritate et legitima interpretatione. Ingolstadt 1572.

[2]) Opp. Tom. VIII. Vgl. Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 407 f., 423, f. 435 ff.

[3]) Die Frage über die deuterokanonischen Bücher des Alten Testaments wurde später lebhaft kontrovertiert zwischen Joh. Heinr. Heidegger (Disquisitio de libris apocryphis, 1668) und Christoph Ott S. J.: Muster calvinischer Unvermöglichkeit wider die katholische Wahrheit, 1669. Ein umständlicher Auszug aus dieser Streitverhandlung in der weiter unten näher zu erwähnenden Schrift Viners: Muckentanz, Bd. II, S. 486—489.

[4]) Analogia Veteris ac Novi Testamenti, in quo primum status veteris deinde consensus, proportio et conspiratio illius cum novo explicatur. Mainz 1620.

Lehrsystem der Kirche enthält. Wie demnach einerseits die von den Protestanten wider das katholische Lehrsystem gerichteten Angriffe vornehmlich und in erster Linie gegen die Scholastik gekehrt waren, so lag es umgekehrt in der Natur der Sache, daß man katholischerseits, sobald die ersten verwüstenden Stürme der Reformationszeit vorübergebraust waren, auf Regeneration und Belebung des in Deutschland fast völlig in Verfall geratenen theologischen Schulstudiums, d. i. der Scholastik, bedacht war. Die katholischen Fürsten Deutschlands legten diese Angelegenheit in die Hände der Jesuiten, die demgemäß an den Hochschulen, an welchen sie den theologischen (und philosophischen) Unterricht übernahmen, die in ihrem Orden festgesetzte Lehrweise einführten und auf diese Art die von Spanien und Italien aus regenerierte Scholastik in dem katholisch verbliebenen Teile Deutschlands heimisch machten. Indes war Deutschland nicht der Boden, auf welchem diese Lehrweise zu besonderer Blüte hätte gedeihen können; bis in die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts herab nahm die konfessionelle Kontroverse die besten Kräfte für sich in Anspruch und nach Ablauf dieser Zeit war die Scholastik bereits im Sinken begriffen und schien mit ihren allmählich sich auslebenden Denkformen für die Bedürfnisse und Strebungen einer geistig veränderten Zeit nicht mehr ausreichen zu wollen. Sie erlebte wohl auch noch in Deutschland eine erfreuliche Nachblüte, die in die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts fällt und als ein eigentlich heimisches Erzeugnis der damals mächtig gehobenen wissenschaftlichen Regsamkeit der Orden und Klöster Deutschlands anzusehen ist; es war aber nicht mehr der Scholastizismus als solcher, sondern der spekulative Thomismus, der auf theologischem Gebiete diesem Streben den Rückhalt bot und es geistig trug; so wie es unter veränderten Umständen auch heutzutage wieder der spekulative Thomismus ist, welchen die katholische Theologie zur Vertiefung und Rektifizierung ihrer selbst zu gewinnen bemüht ist. Den Jesuiten gebührt das Verdienst, die nachtridentinische Theologie des katholischen Deutschlands zuerst wieder auf Thomas Aquinas zurückverwiesen und überhaupt an die alten Traditionen der großen mittelalterlichen Schulen wieder angeknüpft zu haben — weniger in thomistischem oder eigentlich speku-

lativem Interesse, als vielmehr im Interesse der strengen Kirchlichkeit und um wieder System und Methode in den theologischen Unterricht zu bringen. Denn für beide aus diesen Zwecken hat es der Jesuitenorden als angemessen, ja notwendig erkannt, dem theologischen Unterrichte das Lehrsystem des heiligen Thomas zu Grunde zu legen.

Wir haben aus der ganzen nachtridentinischen Epoche des katholischen Deutschlands vom Ende des sechzehnten Jahrhunderts bis zum Ende des siebzehnten nur drei Männer zu nennen, die in der systematischen Theologie Bedeutendes leisteten und die wiedererneuerte Scholastik auf deutschem Boden in großartiger Weise vertraten. Diese drei Männer sind Jesuiten, aber keiner derselben ein Deutscher von Geburt, sondern zwei aus ihnen Spanier, der Dritte ein Belgier, und nur dieser letztere, Martin Becanus, in Deutschland vollkommen eingebürgert; die beiden anderen sind Gregor von Valentia, der sein Leben in Neapel beschloß, und Roderich Arriaga, der, nachdem er zu Valladolid Philosophie und in Salamanca Theologie gelehrt, nach Prag gerufen wurde, um daselbst im clementinischen Kollegium Theologie zu lehren, und als Kanzler der Universität starb (1667). Gregor von Valentia [1]) teilt sein großes theologisches Werk in vier Teile, welche sich an die vier Hauptabteilungen der dreigliedrigen Summa theologica des heiligen Thomas Aquinas anschließen und einen freigehaltenen Kommentar zum Lehrinhalte der Summa bilden sollen. Demgemäß handelt Gregor im ersten Teile von Gott an sich und als Prinzip der Kreaturen; im zweiten Teile, entsprechend der Prima Secundae des heiligen Thomas, von Gott als unserem letzten Zwecke; im dritten Teile, entsprechend der Secunda Secundae, von den Tugenden und Lastern im besonderen; im vierten Teile von Gott als Erlöser des menschlichen Geschlechtes. Jeder dieser Teile zerfällt in mehrere disputationes generales; der erste und zweite Teil enthalten deren jeder acht, der dritte und vierte elf Disputationes. Jede Disputatio generalis wird wieder in mehrere Quästionen abgeteilt, jede einzelne Quaestio zerfällt abermals in mehrere Punkte. Die Ordnung der Materien ist in der Hauptsache dieselbe, wie in der

---

[1]) Theologicorum Commentariorum Tomi IV. Dillingen 1602 f. Fol.

Summe des heiligen Thomas; die Form der Behandlung die syllogistische, jedoch möglichst vereinfacht, da es sich in den Verhältnissen, unter welchen Valentia schrieb, nicht um Hervorstellung dialektischer Virtuosität, sondern um eine möglichst fließende und übersichtliche Entwickelung der darzustellenden Materien handelte und der von den mittelalterlichen Theologen der dialektischen Exposition verstattete Raum den nunmehr nötig gewordenen patristischen Nachweisungen zu reservieren war. Diese sind übrigens mit Geschmack der lehrhaften Exposition eingewoben, die ebensowohl auf die verschiedenen Lehrmeinungen der älteren katholischen Schulen, wie auf die Irrtümer der Reformatoren Bezug nimmt und letztere an geeigneten Stellen einer umständlichen Widerlegung unterzieht. Unter den jedem der vier Bände des Werkes beigefügten Sachregistern findet sich jederzeit auch ein index rerum philosophicarum, welcher ein nach der Reihenfolge der aristotelischen Werke angelegtes Verzeichnis der verschiedenen scholastisch-philosophischen Materien enthält, welche Gregor an verschiedenen Orten behandelt. Gregor von Valentia war einer der angesehensten Theologen seines Zeitalters, und hat unter den damaligen Vertretern der theologischen Doktrin seines Ordens seinen Platz unmittelbar nach Suarez und Molina, dessen von den Dominikanern angefochtenes Lehrsystem er in der zu Rom unter den Augen der Päpste Clemens VIII. und Paul V. vorgenommenen Prüfung (1598—1607) zu vertreten hatte[1]). Gregor erlebte den Ausgang dieser Verhandlungen nicht; aber die von ihm vertretene Lehrweise war in Deutschland dazumal, als in Rom über Molinas Lehre verhandelt wurde, unter dem Einflusse der Jesuiten bereits die herrschende geworden, wie denn auch von einer Reihe deutscher Universitäten: Ingolstadt, Dillingen, Würzburg, Trier, Wien und Graz an Clemens VIII. die Bitte erging, es möchten in den die gesamte katholische Welt angehenden Beratungen der in Rom niedergesetzten Congregatio de auxiliis auch die Stimmen der nordischen Theologen gehört werden. Die Bitte wurde als Versuch einer Prävention der Entscheidung der Congregatio zu gunsten der Jesuiten in Rom ungnädig aufgenommen; in der That aber blieb

[1]) Vgl. meine Geschichte des Thomismus, S. 409—419.

durch den Ausgang der Verhandlungen der molinistischen Doktrin das Recht des Fortbestandes gesichert; und so behauptete sie sich auf den katholischen Universitäten Deutschlands während des ganzen Zeitraums, in welchem die Jesuiten im allein berechtigten Besitze der theologischen Lehrstühle verblieben, als unbestritten anerkannte Doktrin, mit einziger Ausnahme der Benediktiner-Universität in Salzburg, welche, wie wir später sehen werden, im Gegensatze zu den Jesuiten an den strengen Thomismus der Dominikanerschule sich anschloß. Die Vorherrschaft des Molinismus im katholischen Deutschland vom Ende des sechzehnten Jahrhunderts bis zu den ersten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts herab ist charakteristisch für die theologischen Zustände des katholischen Deutschlands im Unterschiede von jenem in den angrenzenden Ländern: Belgien, Frankreich und Italien. Die durch die theologischen Fakultäten in Löwen und Paris repräsentierte belgische Schule hielt an einem strengen Augustinismus fest; die Pariser Sorbonne war den Jesuiten vom Anfange her nicht gewogen, und suchte ihrer einstmaligen hegemonischen Stellung eingedenk, auch noch fortan eine allen besonderen Schuleinrichtungen übergeordnete schiedsrichterliche Haltung zu behaupten, die ihr freilich seit Ende des sechzehnten Jahrhunderts mehr und mehr in dem Maße abhanden kam, als einerseits ihr kirchlich-theologischer Traditionalismus mit gallikanischen Prinzipien zusammenfloß, und andererseits in den der nachtridentinischen Zeit angehörigen innerkirchlichen theologischen Bewegungen und Kämpfen (Bajanismus, Jansenismus, Quietismus) die von den streitenden Parteien provozierte unmittelbare Intervention des päpstlichen Stuhles zur Regel wurde. In Italien gab es überhaupt keine prädominierende oder ausschließlich herrschende theologische Schulrichtung, sondern waren durch die verschiedenen Ordensinstitute die Lehrrichtungen aller besonderen Ordensschulen vertreten. Die Vorherrschaft des Molinismus in Deutschland wurde durch den Gegensatz zum Protestantismus begünstiget; man sah in der molinistischen Doktrin über Gnade und Vorherbestimmung die dem natürlichen Vernunftdenken entsprechende Berichtigung der lutherisch-calvinistischen Auffassung dieser theologischen Lehrstücke.

Um den nicht bloß von Seite der Protestanten, sondern auch in den katholisch-romanischen Ländern von Zeit zu Zeit immer aufs Neue verlautenden Vorwurf des Semipelagianismus von der theologischen Schuldoktrin des Jesuitenordens abzuwenden, hatte der Ordensgeneral Claudius Aquaviva den Ordensprovinzialen aufgetragen (1613), Sorge zu tragen, daß in den Schulen des Ordens die von den Ausschreitungen Molinas gereinigte Theologie des Franz Suarez gelehrt werde, eine Weisung, die von seinen Nachfolgern im Generalate Mutius Vitelleschi (1616) und Picoolomini (1651) neu eingeschärft wurde. Dieser Weisung gemäß ist die Theologia scholastica des Martin Becanus abgefaßt[1]), welche im wesentlichen ein gedrängter Auszug aus den umfangreichen, eine Reihe von Foliobänden füllenden theologischen Ausführungen Suarez' anzusehen ist. Wie das Werk des Gregor von Valentia, schließt sich auch jenes des Becanus an die Lehrordnung der Summa theologica des Thomas Aquinas an, und zerfällt dieser gemäß in drei Teile. Der erste Teil zerfällt in fünf Traktate von Gott und den göttlichen Eigenschaften, von der heiligsten Trinität, von den Engeln, vom Sechstagewerke, und vom Menschen im ersten Unschuldsstande. Der zweite Teil enthält in seiner ersten Unterabteilung in vier Traktaten die Lehre vom letzten Zwecke des Menschen, vom Sünde, Gesetz und Gnade; die zweite Unterabteilung zerfällt in zwei Traktate, deren ersterer von den theologischen Tugenden, der andere de jure et justitia handelt. Der dritte Teil behandelt in zwei Hauptabteilungen die Lehren von der Inkarnation und von den Sakramenten in genere et specie. Wie Gregor von Valentia, nimmt auch Becanus an gelegentlichen Orten auf die theologischen Kontroversfragen des Jahrhunderts Bezug; so ist der Lehre von den göttlichen Eigenschaften eine Erörterung der Differenzen zwischen den Calvinern, Pelagianern und Katholiken über die Prädestination und Reprobation eingeschaltet; die Lehre von der Gnade wird durchwegs in der Gegenüberstellung der calvinischen und katholischen Sätze über die Rechtfertigung und Verdienstlichkeit der

[1]) Theologiae scholasticae Pars I, 2 Voll. 4°, Mainz 1612; Pars II, 2 Voll. 4°, Mainz 1619; Pars III, 1622. Das ganze Werk in Einem Foliobande: Mainz 1630.

guten Werke entwickelt; die Lehre vom Akte und Habitus der theologischen Glaubenstugend enthält die gesamte, den Lehrartikel vom Glauben betreffende Kontroversmaterie, namentlich die locos de sacra scriptura, de traditionibus, de ecclesia, de judice controversiarum. Bei Vorführung der dem Glauben entgegengesetzten Sünden wird auch das gegen die Häretiker gelehrte geistliche Strafrecht der Kirche erörtert und von den nach christlichem Rechte geltenden bürgerlichen Folgen der Apostasie und Häresie gehandelt. Das Recht der weltlichen Herrschaft geht durch den Abfall vom katholischen Glauben nicht ipso facto, weder nach göttlichem, noch nach natürlichem Rechte verloren; wohl aber steht der Kirche das Recht zu, solche dem wahren Glauben abtrünnig gewordene Herrscher der Herrschaft verlustig zu erklären. Ebenso geht das Recht des zeitlichen Besitzes durch den Abfall verloren; jedoch sind die Abgefallenen nicht schuldig, ante sententiam judicis des verwirkten Besitztums sich zu entäußern. In dem Abschnitte de fide haereticis servanda verteidigt Becanus die Katholiken gegen die von den Calvinern ausgestreute verläumderische Beschuldigung, daß die Katholiken es für erlaubt halten, gegen Häretiker vertragsmäßig übernommene Verpflichtungen zu brechen. Becanus erklärt es für Sünde, sich mit ihnen unnötig und voreilig in nähere Verbindungen irgend welcher Art, z. B. Ehe, politisches Bündnis, einzulassen; hat man sich aber in eine solche Verbindung eingelassen, so hat man die übernommenen Verpflichtungen genau so zu erfüllen, wie es nach den Regeln der Moral gemeinhin Pflicht ist. Das sittlich Unmögliche und gegen voraus bestehende Pflichten Verstoßende ist überhaupt nicht erlaubt und kann auch durch ein unüberlegtes und voreiliges Versprechen nicht zur Pflicht werden.

Der dritte fremdländische Vertreter der systematischen Theologie Roderich de Arriaga war erst in seinem fünfzigsten Lebensjahre aus Spanien nach Prag versetzt worden (1642), woselbst er dreizehn Jahre Theologie lehrte, und dann das Kanzleramt der Universität verwaltete († 1667). Sein Kommentar über die Summe des heiligen Thomas[1]), dem Kaiser Ferdinand III. gewidmet, umfaßt acht Foliobände, ist also

[1]) Disputationes theologicae. Antwerpen 1643 ff.; Lyon 1669 ff.: Tomi VIII, fol.

jedenfalls das ausführlichste der wenigen scholastischen Werke, die in jener Zeit in Deutschland geschrieben worden sind. Von diesen acht Bänden beziehen sich die zwei ersten auf den ersten Teil der Summe des heiligen Thomas, und umfassen die Lehren de Deo uno et trino, de angelis, de opere sex dierum, de ultimo fine hominis. Die zwei nächstfolgenden Bände, der Erklärung der Prima Secundae gewidmet, handeln: de actibus humanis, de passionibus animae, de habitibus et virtutibus, de vitiis et peccatis — de legibus, de divina gratia, de justificatione, de merito. Der fünfte Band handelt mit Beziehung auf die Secunda Secundae von den drei theologischen Tugenden und den vier Kardinaltugenden; der sechste Band handelt de incarnatione, der siebente von den Sakramenten im allgemeinen und von der Eucharistie im besonderen, der achte von den Sakramenten der Buße, letzten Ölung und Priesterweihe. Arriaga wollte diesen acht Bänden noch einen neunten de jure et justitia beifügen, wurde aber in der Ausführung seines Vorhabens vom Tode übereilt. Im Übrigen steht der Verfasser mit seinem Gedankenleben völlig im Kreise seiner vaterländischen Berufs- und Ordensgenossen, und sieht von den deutschen Verhältnissen gänzlich ab; die Widerlegung der protestantischen Irrlehren weist er den Kontroversisten zu, er selber bringt sie nur vorübergehend zur Sprache; ebensowenig ist ihm um die biblische und patristische Begründung der einzelnen kirchlichen Glaubenslehren zu thun. Arriaga ist ganz und gar Scholastiker, aber einer der scharfsinnigsten und originellsten, dem es eine Lust ist, sich fortwährend mit den übrigen bedeutenden Männern von verwandter Geistesart zu messen; Suarez, Vasquez, Gregor von Valentia, Hurtado de Mendoza, Oviedo, Kardinal Lugo oder auch ein Cajetan, Bellarmin u. s. w. sind die Autoren, auf welche er beständig zurückkommt, und an deren Äußerungen und Lehrmeinungen er seinen kritischen Scharfsinn übt. Seiner theologischen Grundrichtung nach schließt er sich entschieden den Vertretern des Molinismus an; über seine scholastisch-philosophischen Lehrmeinungen, welchen auch ein Leibniz mehrfach Beachtung schenkte, haben wir an einem anderen Orte[1]) charakteristische Andeutungen gegeben, die denn freilich auch

[1]) Vgl. meine Schrift über Fr. Suarez, Bd. II, a. v. O.

hinlänglich erkennen lassen, daß es ihm bei aller Schärfe des Denkens an spekulativer Tiefe und harmonischer Rundung fehlte. Auf seine Zuhörer machten seine Leistungen den Eindruck des Außerordentlichen; von seiner geistigen Überlegenheit über die sonstigen zeitgenössischen Vertreter der spekulativen Theologie überzeugt, hielte sich seine Anhänger für berufen, in den Bewegungen, welche durch die Aufsehen erregenden Vindiciae Augustinianae des berühmten Heinrich Noris in und außerhalb Italien hervorgerufen worden waren, als „Theologen aus der Prager Schule Arriagas" ein öffentliches Votum abzugeben, in welchem sie sich den polemisch-kritischen Kundgebungen gegen Noris Werk anschlossen.

Arriaga teilt im Eingange seines Kommentars zur Summa theologica die lehrhafte Theologie ab in die Theologia positiva (Schrifterklärung), scholastica und moralis, zweifelt aber, ob letztere einen von der theologia scholastica verschiedenen Lehrzweig bilde; sie scheidet sich nach seiner Erklärung nur insofern von der scholastica als eine besondere Lehrdisziplin aus, als sie die moralischen Materien, von welchen auch erstere handelt, magis decidendo quam disputando behandelt, d. i. sofern sie Kasuistik ist. Die Materien der moralischen Kasuistik mußten aber der bequemen Übersicht wegen in eine gewisse Ordnung gebracht werden. Der Jesuit Paul Laymann[1]) fand diese Ordnung in der Summe des heiligen Thomas Aquinas vorgezeichnet, und entlehnte derselben — omissis quae ad theoriam proprie spectant, wie Laymann sich ausdrückt — die Reihenfolge der Lehrstücke seiner Theologia Moralis, die solchergestalt in fünf Bücher zerfiel: 1. de generalibus theologiae moralis principiis; 2. von den drei theologischen Tugenden; 3. de justitia et jure nebst den übrigen Kardinaltugenden; 4. de virtute et statu religionis; 5. von den Sakramenten und vom Meßopfer. In diesen fünf Hauptabteilungen suchte nun Laymann den gesamten Lehrstoff der moraltheologischen Kasuistik unterzubringen, mit vorwiegender Berücksich-

[1]) Theologia Moralis in V Libros partita, quibus materiae omnes practicae cum ad externum ecclesiasticum, tum internum conscientiae forum spectantes nova methodo explicantur. München 1625, 4 Voll. 4° — sodann wiederholte Auflagen in 1 Vol. Fol.

tigung der äußeren, gesetzlichen Ordnung des Lebens, der kirchlichen sowohl, wie der bürgerlichen, wodurch das ganze Werk einen vorherrschend juridischen Anstrich und Charakter erhielt. Dieser Charakter ist bereits in dem Inhalte des ersten Buches angezeigt, welches die allgemeine Grundlegung des ganzen Werkes enthält. Es wird daselbst in fünf Abschnitten gehandelt vom Gewissen, von der sittlichen, d. i. zurechnungsfähigen Handlung, von der Sünde im allgemeinen (Unterscheidung der Sünden mit Rücksicht auf Art und Grad ihrer Größe und Schwere), von den menschlichen (kirchlichen und weltlichen) Gesetzen, von den kirchlichen Zensuren und von der Irregularität. Die ersten drei Abschnitte sind verhältnismäßig kurz behandelt, während der vierte und fünfte in die Breite wachsen, und den weitaus größten Raum des ersten Buches für sich in Anspruch nehmen. In dem dritten Buche, welches die vier Kardinaltugenden zum Gegenstande hat, wird eigentlich nur von der Justitia gehandelt, und da vornehmlich von der Restitution, von Delikten, Verträgen, Testamenten, geistlicher Klage. Die Erörterungen des vierten Buches de virtute et statu religionis zerfallen in die Abschnitte vom Gebet, von den kirchlichen Benefizien, von Eid und Gelübde, Ordensstand, Zehnten und Oblationen, kirchlichen Festen und Fasten, kirchlicher Immunität. Ebenso ist, wie es in der Natur der Sache lag, in der Sakramentenlehre die juridisch-kanonische Seite in den Vordergrund gestellt; so wird z. B. in dem Abschnitte de matrimonio vornehmlich von den Giltigkeitsbedingungen der Ehe, von den Ehehindernissen und den wesentlichsten Punkten des Familienrechtes gehandelt.

Laymanns Werk erlebte verschiedene Auflagen[1]), und noch länger erhielt sich ein kürzer gefaßter Auszug aus demselben in Geltung[2]). Gleichwohl wurde vom Anfange her das Bedürfnis gefühlt, den Lehrstoff der gesetzlich-kasuistischen Moraltheologie in einer übersichtlicheren und bequemeren Darstellung zusammenzufassen, in welcher zugleich der spezifische Charakter der Moraltheologie bestimmter aus-

[1]) Eine letzte: Mainz 1723.

[2]) Compendium theologiae moralis Pauli Laymann. Letzte Auflage: Wien 1756.

geprägt wäre, als bei Laymann, der, vorwiegend Kanonist, fast ausschließlich nur die auf das forum externum der bürgerlichen und kirchlichen Lebensordnung bezüglichen Partien der Moraltheologie berücksichtiget hatte [1]). Der den Franziskaner-Rekollekten angehörige Patritius Sporer († 1681) suchte den Stoff der kasuistischen Moraltheologie von jenem des Kirchenrechtes bestimmter abzugrenzen [2]), sah aber von den Anforderungen einer systematischen Ordnung und Übersichtlichkeit völlig ab. Mit Rücksicht auf dieses doppelte Bedürfnis einer zweckmäßigen Ordnung und sachgemäßen Beschränkung auf das spezifische Gebiet der Moraltheologie empfahl sich nun kein Buch besser, als die Medulla theologiae moralis des westfälischen Jesuiten Hermann Busenbaum, die von anno 1645 bis 1670 nicht weniger als 45 Auflagen erlebte, die vielen späteren Ausgaben nicht gerechnet. Die Medulla ist ein Büchlein von sehr mäßigem Umfange, und erwuchs aus Diktaten des Verfassers während der Zeit, als er zu Köln Moraltheologie lehrte; wie er selber bescheiden bekennt, kamen ihm hierbei die Hefte seiner Vorgänger, der Patres Hermann Nünning und Friedrich Spee, vorzüglich zu statten, ihm gebührt aber das Verdienst, aus den Arbeiten seiner Vorgänger ein höchst übersichtliches und bequemes Ganzes geschaffen zu haben, dessen Form und Methode unzähligemale nachgeahmt, und auch vom heiligen Alphonsus de Liguori beibehalten wurde. Die Medulla zerfällt in sieben Bücher. Das erste Buch handelt von der inneren und äußeren Richtschnur der sittlichen Handlungen, d. i. von Gewissen und Gesetz; das zweite Buch von den Pflichten des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens; das dritte Buch von den Geboten Gottes und der Kirche; das vierte von den besonderen Standespflichten der Religiosen, Kleriker und der

---

[1]) Laymann hatte in dieser Beziehung den gelehrten und kanonistisch gebildeten Peter Binsfeld, Weihbischof von Trier († 1598) und namentlich dessen Enchiridion theologiae pastoralis vor Augen. Die sonstigen Schriften Binsfelds aufgezählt in Hurters Nomenclator, Tom. I, p. 245.

[2]) Theologia Moralis super Decalogum, in mehreren Ausgaben, darunter die venetianische vom Jahr 1781 mit einer Ergänzung durch Sporers Ordensgenossen Katzenberger, der auch einen Auszug aus Sporers Werk anfertigte.

Weltlichen, namentlich der Richter, Ärzte, Sachwalter u. s. w.; das fünfte Buch enthält die Grundsätze und Regeln, nach welchen die Größe und Schwere der sittlichen Verfehlungen zu beurteilen ist; das sechste Buch behandelt die an die Lehre von den sieben Sakramenten sich anschließende liturgische, kanonisch-juridische und moralische Kasuistik; das siebente Buch handelt von den Zensuren und Irregularitäten. Busenbaums Handbuch wurde von zwei berühmten Moraltheologen kommentiert: von seinem Ordensgenossen, dem Luxemburger Claudius Lacroix († 1714), der in Münster und Köln Theologie lehrte[1]); und später von Alphons von Liguori, der, wie schon erwähnt, weiter auch für sein eigenes moraltheologisches Werk das Gerüst aus der Medulla entlehnte. Neben Lacroix sind aus dieser Epoche noch die Jesuiten Haunold und Gobat hervorzuheben, ersterer als Verfasser eines höchst ausführlichen Werkes de justitia et jure[2]); letzterer in einer Reihe von Schriften über verschiedene Partien der Moraltheologie, namentlich über die sakramentalen und forensischen Materien derselben sich verbreitend[3]). A. Burghaber hinterließ drei Centurien gelöster Gewissensfälle[4]).

Die kirchliche Moraltheologie berührte sich auf das Unmittelbarste mit dem geistlichen Rechte, aus welchem, wie wir bereits sahen, nicht wenige Partien in die Moraltheologie hinübergenommen wurden.

---

[1]) Theologia moralis antehac ex probatis auctoribus breviter concinnata a R. P. Herm. Busenbaum S. J., SS. Theol. Lic. nunc pluribus partibus aucta a R. P. Claud. Lacroix etc. Köln 1710 ff., 8 Voll. 8°, 2. Auflage.

[2]) 6 Voll. Fol., Dillingen 1671 ff. Nähere Angaben über den Inhalt dieses Werkes in meiner Schrift über Fr. Suarez Bd. II, S. 319 f.

[3]) Seine Opera moralia erschienen gesammelt in München 1681, 2 Voll. Fol. Da von Vol. I: Experientiae theologicae, sive experimentalis theologia, qua casibus plus quam 700 factis, non fictis, explicatur in ordinem ad praxin universa materia septem Sacramentorum. — Vol. II: Quinarius tractatuum juridico-theologicorum. Darunter zwei Aufsätze über Ablaß und Jubiläum. (Vgl. meine Schrift über Fr. Suarez, Bd. I, S. 216). Gobat fiel der Rüge des apostolischen Stuhles anheim; vgl. Backer, Ecrivains de la Comp. de Jesus, Tom. II, p. 243.

[4]) Centuriae selectorum casuum conscientiae I, II, III tia. Freiburg i. Br. 1665.

Eine strengere, formelle Scheidung der Gebiete beider Disziplinen wurde erst dann möglich, nachdem beide Disziplinen sich systematisch durchzubilden angefangen hatten; dazu war es indes in dem Zeitraume, von welchem hier die Rede ist, noch nicht gekommen. Die akademische Lehrthätigkeit beschränkte sich im Fache des geistlichen Rechtes auf Erklärung des Corpus juris canonici, daher auch die literarischen Arbeiten über das kanonische Recht nur entweder Kommentarien zum päpstlichen Dekretalenrechte, oder Abhandlungen über verschiedene Einzelmaterien des geistlichen Rechtes darbieten. Indes ist in einzelnen Werken der ersteren Art der Versuch einer Annäherung an eine systematische Form des Lehrganzen bemerkbar. Als kanonistische Schriftsteller thaten sich nach Heinrich Canisius, der wegen seiner ausgezeichneten Kenntnisse in diesem Fache von Löwen nach Ingolstadt berufen worden war [1]), im besonderen wieder die Jesuiten hervor unter ihnen Laymann [2]), Johann Streinius [3]), Heinrich Pirhing [4]). Streinius bringt die Materien des kanonischen Rechtes unter die drei Gesichtspunkte: Personen, Sachen, Gerichtliches; daran reiht sich als vierter Teil eine Interpretation der im fünften und sechsten Buche des Corpus Juris enthaltenen Rechtsregeln; ein fünfter Teil enthält Erörterungen und Erklärungen über 250 Fälle, in welchen päpstliches und kaiserliches Recht voneinander abweichen oder einander völlig

---

[1]) Schriften: Summa juris canonici. Ingolstadt 1588 in 4° (oftmals wieder aufgelegt). — Praelectiones academicae. — De decimis, primitiis et oblationibus. — De sponsalibus et matrimonio.

[2]) Jus canonicum R. P. Pauli Laymanni S. J., olim in Academia Dilingana SS. Canonis ordinarii Professoris. Opus nunc primo editum. Adjunguntur alia ejusdem auctoris opera, quae de Jure Canonico reliquit. Dillingen 1666.

[3]) Summa juris canonici comprehensa tribus partibus, in qua distincte et succincte explicantur, quae ad personas, negotia et judicia ecclesiastica ex canonum praescripto pertinent. Accedit commentarius in regulas juris pontificii et juris utriusque antinomia etc. Köln 1658.

[4]) Jus canonicum in quinque libros Decretalium distributum, nova methodo explicatum, omnibus capitulis titulorum (qui in antiquis et novis libris Decretalium continentur), promiscue et confuse positis in ordinem doctrinae digestis. Dillingen 1674, 5 Voll. Fol.

entgegengesetzt sind. Von Laymann sind noch einige Schriften über spezielle Angelegenheiten zu erwähnen. Eine derselben betrifft das Vorgehen in Hexenprozessen [1]), rücksichtlich dessen Laymann zur möglichsten Schonung und Milde rät; er schließt sich hierin den gleichzeitigen Bestrebungen seiner Ordensgenossen A. Tanner und Friedrich Spee an, die einen dazumal freilich noch vergeblichen Kampf gegen ein allgemeines Zeitvorurteil unternahmen [2]). Die andere Angelegenheit betrifft das Restitutionsedikt des Kaisers Ferdinand II. vom Jahr 1629. Laymann äußerte nämlich die Ansicht, daß diejenigen Orden, deren Klöster zerstört worden wären, bei Vollzug der Restitution auf die zu den zerstörten Klöstern und untergegangenen Korporationen gehörigen Güter nicht mehr Anspruch hätten, die zurückzugebenden Güter vielmehr zu anderen kirchlichen Zwecken, zur Gründung von Schulen und Seminarien verwendet werden sollten. Anders verhalte es sich mit den Häusern und Gütern, die den Jesuiten entrissen worden wären, indem das Besitztum der Jesuiten ein einiges Ganzes bilde, und die Korporation, welcher sie gehört hätten, nicht untergegangen sei, sondern immer fortbestanden habe. Die Ausführungen Laymanns wurden von Kaspar Scioppius [3]) und von dem Benediktiner Romanus Hay aus dem Stifte Ochsenhausen lebhaft bekämpft, welche darauf bestanden, daß die restituierten Güter an die alten Orden, welchen sie einst gehört, zurückkommen müßten. In den durch diese Entgegnungen hervorgerufenen Streit traten neben Laymann auch zwei andere Jesuiten: Valentin Mangionius und Joh.

---

[1]) Processus juridicus contra Sagas. Rinteln 1631; Köln 1632 u. ö.

[2]) Spee ließ eine anonyme Schrift gegen die Hexenprozesse erscheinen, als deren Verfasser er sich dem Mainzer Churfürsten entdeckte: Cautio criminalis, sive de processibus contra Sagas liber ad magistratus Germaniae hoc tempore necessarius, tum autem Consiliariis Principum, Inquisitoribus etc. lectu utilis. Auctore incerto Theologo orthodoxo. Rinteln 1631 und öfter (auch in einer deutschen Übersetzung).

[3]) Astrologia ecclesiastica h. e. disputatio de claritate ac multiplici virtute stellarum in ecclesiae firmamento fulgentium i. e. ordinum monasticorum, cui accessit astrum inexstinctum i. e. causaedictio pro veterum ordinum honore ac patrimoniis adversus animosum volumen P. Laymanni in Monachos editum, 1634.

Crusius ein, deren Erwiderungen in ihren Titelschriften scherzhafte Anspielungen auf den von Scioppius für seine Schrift gewählten Titel enthalten[1]). Neben diesen und einigen anderen kleineren kanonistischen Schriften und Abhandlungen sind endlich noch zu nennen die größeren Werke des Möller Benediktiners Ludwig Engel, eines Kanonisten von bedeutendem Rufe, der an der Universität Salzburg lehrte[2]), und des Prager Rechtslehrers Joh. Chr. Schambogen[3]).

Neben der Durcharbeitung der speziellen Lehrzweige der systematischen Theologie fehlte es auch nicht an Versuchen einer encyklopädischen Zusammenfassung des theologischen Lehrganzen. Joh. Caramuel von Lobkowitz, in Madrid geboren und dem Cisterzienserorden angehörig, in Salamanca und Löwen gebildet, nach Bekleidung verschiedener anderer Ämter und Würden Weihbischof und Generalvikar des Prager Erzbischofes, zuletzt Bischof von Vigevano († 1682), unternahm einen solchen Versuch, bei dessen Ausführung er die Absicht verfolgte, auch das gesamte rationale Wissen des Menschen in den Umfang der Theologie aufzunehmen. So entstand eine Reihe von Werken, die, unter sich ein zusammenhängendes Ganzes bildend und in systematischer Ordnung aufeinander folgend, den Lehrinhalt der Theologie nach allen Seiten zur Anschauung bringen sollten: Theologia intentionalis, Theologia praeterintentionalis, Theologia

---

[1]) Laymann: Astrologiae ecclesiasticae et astri inexstincti censura. Dillingen 1635. — Mangionius: Astri inexstincti theoricae, sive jus agendi antiquorum ordinum pro recipiendis monasteriis, quae nonnemo male appellat sua, confutatum. Köln 1639. — Crusius: Astri inexstincti a C. Scioppio et F. Romano Hay in orbem vulgati eclipsis etc. Köln 1639 u. s. w. Nähere Nachweisungen über diese und die weiter noch folgenden Streitschriften bei Backer (Ecrivains de la Comp. d. J.) Bd. I, S. 451.

[2]) Collegium universi juris canonici. Salzburg 1671; 3. Aufl. Salzburg 1717. (In der ersten Auflage juxta triplex juris objectum abgeteilt, in den späteren Auflagen aber auf die im Decretum Gratiani beobachtete Ordnung der Materien reduziert. Samt einem Anhange de privilegiis monasteriorum.)

[3]) Lectiones publicae in D. Gregorii IX decretalium libros quinque compositae. Prag 1699. Vgl. über ihn Schulte, Gesch. d. Quellen und d. Literatur des kanonischen Rechtes (Stuttgart 1880) Bd. III, 1. Abt., S. 147 f.

naturalis, Theologia rationalis, Theologia moralis, Theologia regularis, wozu dann auch noch eine Encyclopaedia concionatoria kam. Neben diesen Schriften faßte Caramuel noch viele andere, theologischen, philosophischen und mathematischen Inhaltes ab[1]), und erfreute sich bei seinen Zeitgenossen des Rufes außerordentlicher Gelehrsamkeit und ungewöhnlichen Scharfsinnes, zeigte aber nebenher auch einen auffallenden Hang zum Absonderlichen und Paradoxen. So behauptet er z. B. in einer Schrift, die er mathesis audax betitelte, daß sich alle theologischen Quästionen, insonderheit jene de gratia et libero arbitrio, mit ausschließlicher Zuhilfenahme von Lineal und Zirkel lösen und beantworten ließen. In seiner Theologia dubia sammelte er alle religionswidrigen Zweifel der Atheisten und Libertiner, und wurde deshalb in Rom zur Verantwortung vorgefordert, verteidigte sich aber so glänzend, daß Papst Alexander VII. ausgerufen haben soll, er habe noch niemals einen Mann so reden gehört, wie Caramuel gesprochen. Einer seiner Gegner, der einen Anti-Caramuel erscheinen ließ, gab zu, daß er sich allenthalben über das Maß des Gewöhnlichen erhebe, um das Achtfache in Hinsicht auf Gelehrsamkeit, um das Fünffache in Hinsicht auf Beredsamkeit, um das Doppelte in Hinsicht auf Scharfsinn und geistige Spürkraft. Die Theologia rationalis[2]) soll den ersten Teil der Summa theologica des heiligen Thomas Aquinas erläutern, und faßt als integrierende Teile in sich eine Grammatica audax und eine Dialectica, die wieder in eine vocalis, scripta et mentalis, recta et obliqua, herculea et metalogica zerfällt. Grammatik und Orthographie stehen zwar, bemerkt Caramuel, nach dem Ausspruche des heiligen Thomas als ein Niederstes im Bereiche der Wissenschaften von Metalogik, Metaphysik und Theologie am allerweitesten ab; man müsse jedoch das Niederste zum Höchsten in Beziehung setzen, auf daß das Eine durch das Andere beleuchtet werde. In welcher Weise dies gemeint sei, zeigt sich aus dem Inhalte der Grammatica audax, welche in drei Teile: Pars methodica, metrica, critica, zerfällt. Die pars me-

---

[1]) Verzeichnis derselben bei de Visch Bibl. Scriptt. Ord. Cist., p. 178 f.
[2]) Frankfurt 1654.

thodica handelt de vocum articulatione, de modis significandi, de partibus orationis. Caramuel nennt als seine Vorgänger im Fache der spekulativen Grammatik Duns Scotus, Scaliger und Campanella, will sich aber an keinen der drei Genannten binden, sondern seine eigene Ansicht geben. Dieser zufolge ist die mit den Worten verbundene Bedeutung eine transsubstantiatio moralis des Wortes oder der res significans in die res significata. Demzufolge bedeuten die Worte oft mehr, als der Sprechende aus Mangel an Verständnis in sie hineinlegt. Daraus erhellt zugleich auch, weshalb den Namen Jesu, Mariä und der Heiligen eine religiöse Verehrung gebühre. Die Peripatetiker meinen, daß die Worte nur mittelbar, nämlich als Zeichen und Ausdruck des Begriffes einer Sache die Sache selber ausdrücken; nach Caramuel drücken Wort und Schrift die Sache unmittelbar aus. Der richtige Ausdruck und die richtige Bezeichnung einer Sache müssen als objektiv wahr genommen werden und nach ihrem strengen Wortsinne gelten; und es kann nicht ungerügt bleiben, wenn neuere Scholastiker ihren Scharfsinn anstrengen, um diese unumstößliche Regel der spekulativen Grammatik durch subtile Distinktionen zu evakuieren. Selbst ein Arriaga vergißt sich so weit, daß er die Frage: An actiones sint suppositorum? verneinend beantwortet, und nur in synekdochischem Sinne als wahr gelten läßt, woraus folgen würde, daß z. B. die Sätze: Deus patitur, deus moritur u. s. w. nur figürlich als wahr zu gelten hätten. Die Pars metrica der spekulativen Grammatik handelt von Natur und Eigenschaften der Silben; und zwar werden sie wie ein aus Materie und Form bestehendes Objekt der physikalischen Forschung nach der Ordnung der in den acht Büchern des Aristoteles de Physicis abgehandelten Materien durchgenommen. Es wird demnach gehandelt von Materie und Form, Natur und causis intrinsecis der Silben, von Accent, Ton und Bewegung derselben, de loco et vacuo, de vario styli motu u. s. w.; das Ganze läuft schließlich in die Lehre vom ersten Beweger aus, dessen Gestaltungs- oder Ordnermacht sprachlich dadurch ausgedrückt ist, daß die fünf Buchstaben des Wortes Chaos die Anfangsbuchstaben der fünf aristotelischen Weltelemente (Calor, Humectas, Algor, Olympus, Siccitas) enthalten. Der dritte

Teil: Pars critica, enthält in vier Unterabteilungen eine kurzgefaßte Logik, Metalogik (zumeist Universalienlehre), Metaphysik (Lehre von den Prädikamenten), Theologie (Lehre von der göttlichen Substanz und Wesenheit); jede dieser Abteilungen ist auf die Grundlage der Grammatik gestützt, für welche das entsprechende Parallelon logicum, metalogicum u. s. w. ermittelt wird; den Abschluß dieses Teiles der Grammatica audax bildet eine Auseinandersetzung der immanenten Wesensrelationen der göttlichen Dreieinigkeit. Die Einteilung der auf die Grammatik folgenden Dialektik haben wir bereits angegeben; sie ergeht sich besonders ausführlich in der Erörterung und Prüfung der mannigfaltigen Satz- und Schlußfiguren, unter beständigen Abschweifungen in die Gebiete der Kosmologie, Metaphysik, Theologie, Moral und anderer Wissenschaftsfächer, welchen Caramuel durch mannigfaltige Bemerkungen in verschiedenen Einzelheiten ein neues Licht aufzustecken, und nützliche Wahrheiten zuzuführen bemüht ist. Die der Dialektik als weiterer Hauptteil der Theologia rationalis sich anschließende Metalogik handelt in neun Büchern von Wesen und Begriff der Logik, de entibus rationis et linguae, de distinctionibus, von den Universalien, vom Individuationsprinzip, von den Prädikabilien, von den Sätzen, von den principiis demonstrationis per se notis, von der Beweisführung. In der Lehre von den Universalien will er den richtig verstandenen Platonismus zur Geltung bringen, und erklärt sich deshalb nicht bloß gegen die strengen Thomisten, sondern auch gegen die Scotisten, die zwar der platonischen Ansicht näher stehen, und im Grunde genommen gegen Plato nichts Wesentliches einzuwenden haben, gleichwohl aber nicht als Platoniker gelten wollen; ebenso gegen Suarez und Arriaga, welche in der Universalienfrage auf Seite der Peripatetiker stehen. Die Thomisten geben bloß einen virtuellen Unterschied zwischen der haecceitas und der natura specifica zu; die Scotisten einen Unterschied ex natura rei, aber keinen solchen, der aktuell und sachlich bestünde; und diese distinctio actualis realis ist es eben, auf welcher Caramuel besteht. In der das Individuationsprinzip betreffenden Frage gibt er keine bestimmte Entscheidung, sondern beschränkt sich darauf, das Wahre zu zeigen, was in den Ansichten jeder der verschiedenen Schulen, der

schola realis, modalis, actionalis, formalis liege. — Caramuel setzte seinen Praecursor logicus noch in weiterem Werke fort, dessen Titel [1]) bereits zeigt, daß es hauptsächlich auf Erörterungen dialektischen Inhaltes abgesehen sei [2]), die aber schließlich alle auf theologische Themata hinüberführen. So enthält der Hercules Logicus unter anderem in gedrängter Kürze auch eine Theologia Mariana d. i. eine nach den zehn aristotelischen Kategorien geordnete Darlegung und Beleuchtung der Eigenschaften und Vorzüge der heiligen Jungfrau als der vollendeten, und somit alle geschaffenen Vollkommenheiten in sich fassenden Kreatur. Daß diese vollendete Kreatur Weib ist, gründet in ihrer Eigenschaft als Mutter des Erlösers; hätte Adam nicht gesündiget, so würde die vollendete Kreatur in ihrem höchsten Gipfel auch den durch den Menschen darzustellenden Vorzug des Mannsgeschlechtes an sich tragen.

Die Fundamentallehre der Moraltheologie [3]) führt Caramuels scholastisch-theologische Erörterungen vom Gebiete der Gottes- und Christuslehre auf jenes der Anthropologie und Charitologie hinüber. Hier nimmt er seine Stellung neben und über den einander gegenüberstehenden Parteien der Thomisten und Antithomisten; obwohl selber mit seinem Denken ganz innerhalb der scholastischen Bildungsepoche stehend und in den Formen und Begriffen derselben denkend, erklärt er sich wiederholt gegen den Scholastizismus und sieht auch im Bannezismus und Molinismus nur die Erzeugnisse eines in scholastische Subtilitäten verstrickten Denkens, welches er auf die einfacheren und gesünderen Anschauungen der älteren Lehrer, eines Thomas Aquinas u. s. w. zurücklenken will. In Beziehung auf den Verbindlichkeitsmodus der Gebote der tabula secunda des mosaischen Dekalogs verficht er mit Eifer die Ansicht der Scotisten gegen den von entgegengesetzter Seite her erhobenen Widerspruch; die durch

[1]) Herculis Logici labores tres, videlicet: Nil-negans, Non-Omnis, Contingens. Frankfurt 1655.

[2]) Über die Ergebnisse derselben vgl. Brucker, Hist. phil. Tom. IV, P. I, S. 184 f.

[3]) Theologia moralis fundamentalis, quatuor libris comprehensa. Lyon 1676, 4 Voll. (2. Aufl.)

jene Gebote verbotenen Handlungen seien nicht ihrer inneren Natur nach und derartig böse, daß sie nicht durch Gottes Willen nach Umständen zu guten und gebotenen Handlungen gemacht werden könnten. Im übrigen zerfällt Caramuels moralische Fundamentaltheologie in vier Bücher; im ersten grundlegenden Teile werden die allgemeinen Grundlagen und Voraussetzungen des kirchlichen Moralsystems erörtert, im zweiten die einzelnen Vorschriften des Dekalogs, im dritten die Sakramente durchgenommen; das vierte Buch ist dem Probabilismus gewidmet, dessen Recht in moralischen Dingen von Caramuel eifrigst vertreten wird.

Caramuel nimmt in seinen Ausführungen häufig auf die Äußerungen seiner widerstrebenden Zeitgenossen kritischen Bezug; er hebt aus ihnen neben anderen einen Lalemandet, Valerian Magni, Athanasius Kircher rühmend hervor, deren einschlägige Leistungen auch hier eine Stelle zu finden haben, da sie zu den bedeutenderen Vertretern der philosophischen Bestrebungen im katholischen Deutschland des siebzehnten Jahrhunderts gehören. Johann Lalemandet, aus Burgund gebürtig und dem Orden der Minimen angehörig, stand seinem Orden als Provinzial von Deutschland, Böhmen und Mähren vor und hinterließ verschiedene Schriften philosophischen Inhaltes, die ihrer Zeit geschätzt waren, nebstbei auch einen Cursus theologicus, welcher a. 1656 in Lyon erschien. Seine philosophischen Schriften verbreiteten sich über die auf scholastischem Boden bestehenden Lehrgegensätze, über Ramismus und Lullismus, also so ziemlich über alles, was damals auf philosophischem Gebiete bedeutsam war. Die Summe seiner philosophisch-scholastischen Anschauungen ist in seinem Hauptwerke: Decisiones philosophicae[1]), zusammengefaßt, welches in drei Teile zerfällt, in einen logischen, physikalischen und metaphysischen. Der Verfasser setzt sich in bezug auf alle wichtigen Fragen mit den beiden Schulen der Thomisten und Scotisten, nebenher, besonders im dritten Teile, auch mit jener der Nominalisten auseinander. Die Streitfragen auf logischem Gebiete betreffen das ens rationis, die Universalien- und Prädikamentenlehre. Hat das logische ens

[1]) München 1644, 3 Voll. Fol.

rationis ein Subjekt? Die Scotisten bejahen, die Thomisten verneinen diese Frage; die Scotisten sind im Rechte, wenn sie die Frage bejahen, nur sollten sie nicht den Intellekt, sondern die res cognita als Subjekt des ens rationis ansehen. Thomisten und Scotisten streiten darüber, ob die Universalien vor allem Denken schon formaliter in den Dingen seien; die Scotisten bejahen, die Thomisten verneinen es. Die Thomisten irren, wenn sie nicht zugeben, daß die Naturen der Dinge de se universales seien; nur sind auch die Scotisten im Irrtum, wenn sie diese Universalitas von der Existenz des individuellen Dinges trennen, während doch Scotus selber oft bekennt, daß Essenz und Existenz realiter nicht verschieden seien. In Bezug auf die Frage, ob Gott außer aller Kategorie stehe, schließt sich Lalemandet den Nominalisten an, welche das Gegenteil behaupten; Gottes Wesen steht nicht bloß in der Kategorie der Substanz, sondern läßt sich auch unter die Kategorien der Qualität, Quantität, Relation, Aktion und Passion subsumieren. In Bezug auf den actus entitativus der materia prima und auf die dem Menschenleibe als solchem eignende und von der informierenden Seele zu unterscheidende forma corporeitatis stellt sich Lalemandet auf die Seite der Scotisten; ebenso stellt er mit letzteren den Verstand über den Willen. Auch in Bezug auf die Frage nach dem Individuationsprinzipe schließt er sich im ganzen, unter den schon angedeuteten Restriktionen, der Universalienlehre der Scotistenschule an.

Die Scotistenschule behauptete um diese Zeit in Deutschland augenscheinlich das Übergewicht über die Thomistenschule und war durch mehrere ansehnliche Leistungen vertreten, während aus den deutschen Dominikanerkonventen nur die eine oder andere vereinzelte Kundgebung in die Öffentlichkeit drang. Die scotistische Philosophie wurde verteidiget durch die Franziskanerordenspriester Fortunat Huber[1], Barnabas Kirchhuber[2], Valentin Kisel[3], Reginald Schöttl[4], Mar-

[1]) De mirabilibus Dei operibus. München 1665.

[2]) Summum bonum materiae primae forma substantialis. Amberg 1670.

[3]) Homo microcosmus. Amberg 1675.

[4]) Novenna Scoti, seu compendiosa Ilias universae philosophiae Joannis Duns Scoti. Landshut 1687.

quard Herwart[1]), Amand Hermann[2]), der sein Werk den drei Orden der Augustiner, Cisterzienser und Franziskaner widmete. Aus den Dominikanern machten sich Raymund Ortz[3]) und Martin Wigand[4]) als Vertreter des reinen Thomismus bekannt. Eine reiche peripatetische Literatur wurde von den deutschen Jesuiten des siebzehnten Jahrhunderts zu Tage gefördert, unter welchen sich insbesondere jene, die in Bayern an den Hochschulen zu Ingolstadt und Dillingen lehrten, durch Eifer und Strebsamkeit hervorthaten, ohne indes durch originelle Leistungen zu glänzen. Wir nennen aus ihnen: Johann Brutscher[5]), Jakob Mayer[6]), Johann Mocquet[7]), Konrad Reihing[8]),

[1]) Decas Scot. physica, ex VIII libris auscultationis physicae Aristotelis. Amberg 1698. Eine kurze Übersicht über den Inhalt dieser Schrift bei Rixner: Geschichte der Philosophie bei den Katholiken in Altbayern, bayerisch Schwaben und bayerisch Franken (München 1835), S. 152 f.

[2]) Sol triplex in eodem universo i. e. universae philosophiae cursus integer trium solemnissimorum Doctorum, nempe magni Aurelii Augustini, lactei et melliflui Bernardi et subtilissimi Joannis Duns Scoti menti conformatus. Sulzbach 1676.

[3]) Pallas thomistica. München 1661. — Ariadne thomistica thesium per labyrinthum philosophicum suaviter ducens et educens. München 1673.

[4]) Lilium inter spinas seu spinoso titulo famosa logica. Landshut 1680. — Tripartita universa philosophia. Augsburg 1683.

[5]) Commentarii in universam Logicam — In VIII libros Physicorum — In II libros de generatione et corruptione — In IV libros de coelo — In III libros de anima. Ingolstadt 1601.

[6]) De divina, rationali et naturali philosophia — De mundi productione et duratione — De quinque generalibus viventium proprietatibus, videlicet de vegetativa, sensitiva, aversiva, appetitiva et motrice. Dillingen 1604.

[7]) De natura intelligentiarum — Brevis et compendiaria rerum naturalium descriptio ordine systematico exhibita. Dillingen 1604 bis 1607.

[8]) Comm. in Logicam — Syllogismus demonstrativus — Comm. in VIII libros Physic. — In II de gen. et corrupt. — In IV de coelo — In III de anima. Ingolstadt 1604—8.

Paul Laymann[1]), Georg Holzhai[2]), Gualter Mundbrot[3]), Georg Cleiner[4]), Jakob Reihing[5]), Klaudius Sudanus[6]), Ambrosius Gaudinus[7]), Kaspar Lechner[8]), Oswald Coscan[9]), Joh. Siegesreiter[10]),

[1]) Disputatio logica ex organo; item de varietate scientiarum et artium. Ingolstadt 1604. — De gen. et corrupt. diss. physica, 1605. — De anima cognoscente et appetente, 1606. — De animae facultatibus organicis et intellectivis, 1608. — Miscellanea physica 1609.

[2]) De natura Logicae et ex prioribus Analyticis. — De corpore naturali simplici seu ingenerabili, generabili, mixto perfecto. — De animali, quaetenus vivit ac sentit — De universo. Ingolstadt, 1607 ff.

[3]) Theses ex universa Logica — ex prima Parte Physices — de homine et de mundo i. e. de Micro- et Macrocosmo. Ingoldstadt 1607 f.

[4]) Dissertationes ex universa Philosophia, logica, physica, metaphysica et ethica — De quinta essentia sive de substantia coeli — De luce, nobilissima et fusissima qualitate corporum — De anima ejusque speciebus seu formis et facultatibus. Dillingen 1608 ff.

[5]) De duplici logica. Ingolstadt 1609. — De motu animi ad scientiam — De motu corporum ad qualitatem u. s. w. Reihing fiel später vom katholischen Glauben ab und schrieb gegen die Katholiken. Über den polemischen Schriftenwechsel zwischen Reihing und seinem ehemaligen Ordensgenossen G. Stengel vgl. meine Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 610.

[6]) Theses ex Logica et Physica Aristotelis — De principiis corporum — De coelo — De ortu et interitu rerum — De mixto inanimato — De anima. Dillingen 1612 f.

[7]) Theses ex omni philosophia, divina, rationali et naturali — Commentarius in Categorias et libros analyticos Aristotelis — De materia — De quantitate, loco, motu et tempore — De mundo — De Deo angelo et homine — De anima. Dillingen 1612 ff.

[8]) De praedicatione logica — De transmutatione ad formam absolutam, an sit possibilis — De corpore sublimi i. e. meteorico — De anima vegetativa — De corpore animali. Ingolstadt 1615 f.

[9]) Theses logicae ex hermeneutica et topica Aristotelis — De corpore coelesti — De aquis — De anima — De substanta corporea mobili et a substantia spirituali separata — De actione in distans per sympathiam — De generalibus Architectonicae principiis. Ingolstadt 1615 ff.

[10]) De recta dissertandi ratione — De admirabili naturae potentia et impotentia — De inevitabili generabilium rerum corruptione — Investigatio vitae primae et immortalis — De vita mortali theoremata et problemata. Ingolstadt 1615 ff.

Georg Stengel[1]), Joachim Erndtlin[2]), Laurenz Forer[3]), Heinrich Lamparter[4]), Wolfgang Metzger[5]), Kaspar Hell[6]), Nikolaus Wysing[7]), Georg Reeb[8]), Franz Rehlinger[9]), Adam Burghaber[10]), Rochus

---

[1]) Tractatus de bonis artibus — Castigatio philosophica malarum artium — Libellus de bono et malo syllogismo — Bonorum quorundam effectuum naturae declaratio — Judicium de arcanis naturae defectibus. Dillingen 1617 f.

[2]) De quibusdam difficultatibus logicis — De rerum naturalium causis — De corporum naturalium proprietatibus — De praecipuis corporum naturalium qualitatibus. Ingolstadt 1617 ff.

[3]) De suppositione nominum — De relatione logica — De principiis et causis corporum naturalium — De calore et igne — De generatione et corruptione — De animalibus eorumque divisione — De sympathia et antipathia, item de magnete sive de lapide heracleo — De qualitatibus motricibus, gravitate scil. et levitate — De impulsu ad motum — De centro gravitatis et linea directionis — De circulo, libra et vecte. Ingolstadt 1613—19.

[4]) De syllogismo — De mutatione loci — De causa efficiente — De causa finali — De corpore animato. Ingolstadt 1621 ff.

[5]) Breviarium philosophiae rationalis — De vacuo diss. metaphys. — De materia et forma mundi e sacris literis — De corpore naturali. Dillingen 1621 f.

[6]) De recto usu terminorum logices — De causa prima ejusque actione ad extra — De ordinaria et extraordinaria Dei potentia in creaturas. Ingolstadt 1621 ff.

[7]) Theses logicae de relatione — Naturae universitas categoriis exposita — Scientia physices — Binarius modorum physicorum — Assertiones philosophicae de continuo — De triplici motus impulsu materiali, spirituali et mixto. Ingolstadt 1630.

[8]) Distinctiones et axiomata, quorum in omni disputatione frequentior est usus. Dillingen 1621.

[9]) Philosophia triplex, logica, physica et metaphysica — Conclusiones ex principiis philosophiae. Ingolstadt 1641 f.

[10]) Distinctio rerum formalis — Quantitas, finitum et continuum — Ortus et interitus rerum — Philosophia Peripatetica, Alexandri Magni studiis nobilitata — Nucleus philosophiae peripateticae — De natura habituum — Parcus genius naturae, sive quod uniuscujusque phaenomeni unica solum sit causa sufficiens. (Im Gegensatze zu M. Sper: Centuria hypothesium physicarum, 1629.) Ingolstadt 1641—45.

Peyrer[1]), Christoph Haunold[2]), Bernhard Neuhauser[3]), Joh. Thaner[4]), Tobias Lohner[5]), Joh. Schirmbeck[6]), Joh. Stolz[7]), Georg Heidelberger[8]), Matthäus Ramm[9]), Eusebius Truchseß[10]), Albert Zenner[11]), Beatus Amrhyn[12]), Ferdinand Uischer[13]), Jodok Perret[14]), Jakob

[1]) Philosophia modalis i. e. per modos disputata. Dillingen 1642.

[2]) De ortu et interitu animae irrationalis — De generatione et de meteoris — Theoremata physica mathematicis intermixta — De modis physicis — De anima vegetativa, sensitiva et rationali — Logica practica in regulas digesta — Questio, an acutior hodie philosophia plus laedat ingenia, quam excolat ad alias facultates. Ingolstadt 1645 f.

[3]) Regulae isagogicae — Disputationes physicae ex VIII libris Physicorum. Ingolstadt 1646—49.

[4]) Dissertatio de natura et arte — Theses ex universa philosophia — De causa ad agendum expedita — De generatione et corruptione. Ingolstadt 1650 ff.

[5]) Parcus genius naturae contra largum genium recentiorum — Difficultates potiores contra explicandi modos a parco genio naturae suggestos obmotae — Conclusiones de anima. Ingolstadt 1651 ff.

[6]) Assertiones ex libro I et II Physicorum de principiis, natura et causis rerum. Ingolstadt 1655.

[7]) Corpus naturale essentialiter, accidentaliter et causaliter sumptum. Ingolstadt 1656.

[8]) Quaestiones selectae ex omni philosophia. Ingolstadt 1657. — De tribus mentis operationibus. München 1661. — De naturis sive de essentiis rerum, 1653.

[9]) De causa prima — De causis secundis in communi et in specie — De actione productiva corporis naturalis — De continuo — De natura et arte. Ingolstadt 1658.

[10]) Quodlibeta philosophica tribus partibus comprehensa — Quodlibetorum pars quarta de commentorum significatione et Astrologiae. Ingolstadt 1622 ff.

[11]) Methodus propugnandi et impugnandi philosophiam thomisticam — Conclusiones philosophiae naturalis. Augsburg 1664.

[12]) Philosophia in obsequium orthodoxae fidei — Diss. de mundo parvo sive de homine — Disputatio theologica de simplicitate Dei. Ingolstadt 1666.

[13]) Conclusiones logicae — Theses ex physica in genere et specie — Philosophia sacro-profana, Logicam, Physicam et Metaphysicam complexa. Ingolstadt 1663 ff.

[14]) Epitome philosophiae recentioris. München 1668. — Placita veterum philosophorum. Dillingen 1671.

Wex[1]), Christoph und Paul Zingnis[2]), Melchior von Mändl[3]). Die letzteren der Genannten nähern sich, wie teilweise schon aus den Titeln ihrer Schriften hervorgeht, der atomistischen Physik; die daneben erschienenen Schriften und Abhandlungen gleichzeitiger Ordensgenossen über Logik und Metaphysik sind aber noch ganz in der alten scholastischen Weise gearbeitet[4]). Aus den scholastisch-philosophischen Schriften der Würzburger Jesuiten heben wir im besonderen noch hervor: die Kompendien der Philosophie von Becanus und Melchior Cornäus[5]), Adam Contzens zehn Bücher Politica[6]), Staudenhechts Abhandlung de praecisione objectiva[7]) und endlich Kaspar Schotts Physica curiosa[8]).

Schotts eben genanntes Werk behandelt die Naturwissenschaft von einer Seite, welche von jeher eine mächtige Anziehungskraft ausübte und namentlich in einem Zeitalter, in welchem die rationelle Naturkunde noch weit zurück war, ganz besonders interessieren mußte. Die Naturkunde gestaltete sich unter solchen Verhältnissen zu einer Erforschung und Beschreibung der Wunder der Natur, der geheimnisvollen Beziehungen der Naturdinge untereinander und des Menschen

---

1) De quatuor elementis — Quinquaginta questiones philosophicae. Ingolstadt 1680.

2) Questiones selectae de connexione rerum naturalium. Ingolstadt 1684.

3) Antiquarium philosophicum de dictis, factis et inventis principum philosophiae. Ingolstadt 1692.

4) Ein Verzeichnis derselben bei Rixner a. a. O. S. 43 ff.

5) Curriculum philosophiae peripateticae, uti hoc tempore in scholis decurri solet, multis figuris et curiositatibus e Mathesi petitis et ad Physin reductis illustratum. Würzburg 1657.

6) Politicorum libri decem, in quibus de perfectae reipublicae forma, virtutibus et vitiis, institutione civium, legibus, magistratu ecclesiastico civili, potentia Reipublicae, itemque seditione et bello ad usum vitamque communem accomodate tractatur. Ad Ferdinandum II Imper. Mainz 1621.

7) Tractatus philosophico-theologicus bipartitus de praecisione et distinctione objectiva tam in creatis, quam in divinis, variarum et subtilium, tum philosophicarum, tum theologicarum difficultatum elucidationem continens. Würzburg 1665.

8) Würzburg 1657 (in wiederholten Auflagen lateinisch und deutsch erschienen). Ein Auszug aus diesem Werke bei Rixner S. 145—149.

zur Natur. Die Literatur des siebzehnten Jahrhunderts weiset mannigfaltige Schriften dieses Inhaltes auf, deren einige auch hier zu erwähnen an der Stelle ist. Dahin gehören die Abhandlungen Forers de sympathia et antipathia[1]) de magne seu herculeo lapide[2]), Kaspar Wenks über die wunderbaren Veränderungen der Dinge[3]) und über das magnetische Fluidum[4]), vor allem aber das berühmte Werk de arte magnetica des Athanasius Kircher[5]), welcher die geheimnisvollen und rätselhaften Wechselbeziehungen der Naturdinge auf allgemeine kosmische Grundideen zurückzuführen bemüht war; dem Weltall sei eine vielgestaltige Lebenskraft eingeschaffen, welche, durch Anziehung und Abstoßung wirkend, architektonische Intentionen verfolge und in der Ausführung derselben sich sebst einen Leib zu bauen und zu erhalten bestrebt sei; diese Kraft lasse sich mit Fug eine magnetische nennen. Plato nannte sie die in den Dingen fortwirkende göttliche Kunst; Andere nannten sie, als den Dingen zustehend, eine Dienerin und ein Werkzeug Gottes. Die gesamte Natur besteht durch Entzweiung (Widerstreit) und Einigung (Freundschaft) und jede zur Bewegung sollicitierende Kraft wirkt annähernd oder abstoßend. Diese Harmonie ist der Schlüssel zur Erklärung der gesamten Natur; und nur derjenige hat ihn nach Algazeli gefunden, der die Einheit in

[1]) Ingolstadt 1615 (vgl. oben S. 68 Anm. 3). — Über diese, sowie über die weiteren Abhandlungen Forers de plantis und de animalibus ein Auszug bei Rixner S. 140.

[2]) Ingolstadt 1618.

[3]) De miris rerum mutationibus in generatione, augmentatione et alteratione. Ingolstadt 1623. — Ein Auszug aus dieser Schrift bei Rixner S. 140 f.

[4]) Notae unguenti magnetici et actiones ejusdem adversus Rudolphum Goclenium. Dillingen 1626.

[5]) Magnes sive de arte magnetica opus tripartitum, pro praeterquam quod universa Magnetis natura ejusque in omnibus artibus et scientiis usus nova methodo explicetur, e viribus quoque et prodigiosis effectibus magneticarum aliarumque abditarum naturae motionum in elementis, lapidibus, plantis et animalibus elucescentium multa hucusque incognita naturae arcana per physica, medica, chemica et mathematica omnis generis experimenta recluduntur. Rom 1640, Köln 1643, Rom 1654.

den äußersten Gegensätzen und in diesen Gegensätzen die nächsten und kräftigsten Ursachen aller Verwandtschaften, sowie alles Widerstreites und jeder Flucht, die dadurch notwendig entstehen, erkannt hat. Die besonderen Ursachen der wechselseitigen Anziehungen und Abstoßungen sind mannigfaltig und verschieden; einige aus ihnen beruhen in der Figur und Struktur der Poren oder auch in der Lage der einwirkenden und aufnehmenden Stoffe, andere in der Mächtigkeit der einwirkenden Ursache oder in der besonderen Anlage und Empfänglichkeit des leidenden Subjektes oder Stoffes. Bei den Einwirkungen empfindungsfähiger Wesen kommt weiter auch der seelische Anteil in Rechnung; was z. B. die plastische Kraft der Einbildung vermöge, zeigt sich in den allbekannten Erscheinungen der Mißgeburten, der Muttermale u. s. w. Alle durch immaterielle Ausstrahlung wirksamen Kräfte: Sternkräfte, Licht, Ton, Einbildungskraft können mit Rücksicht auf ihre anziehenden oder abstoßenden Wirkungen magnetische Kräfte genannt werden. Der Himmel übt mit allen seinen Gestirnen, vorzüglich aber durch Sonne und Mond, eine magnetische Wirkung auf die Erde und alles Irdische aus; das Medium dieser Wirkung ist die Licht- und Wärmestrahlung. Die Sonne ist der einigende und belebende Mittelpunkt des Alls, der allen irdischen Dingen Leben, Reife und Zeugungskraft erteilt; der Mond verursacht Ebbe und Flut und wirkt auf alles Flüssige ein; kein Kräutchen sproßt aus dem Boden, das nicht zu irgend einem Sterne in Beziehung stünde, und durch das Aufgehen desselben wie durch einen Zuruf aus dem Boden hervorgelockt würde. (So wird z. B. das Frühlingsblümchen, die primula veris, durch das Aufgehen der Stellae vergiliae aus dem Boden der Erde hervorgerufen.) Nichts wahrer, als daß, wie Anaxagoras lehrte, Alles in Allem enthalten sei und alle Dinge, die himmlischen und irdischen, die geistigen und körperlichen, auf das Engste miteinander verbunden seien, so daß sie ungeachtet ihrer ganz entgegengesetzten und widerstreitenden Eigenschaften ein harmonisches Ganzes bilden; demzufolge werden durch Vermittelung eines Dritten jederzeit zwei äußerste miteinander verbunden, und solchergestalt geschieht es, daß eines das andere erzeugt, ernährt und am Leben erhält. Die Kunst, welche lehrt, das, was oben am Himmel ist, mit dem,

was auf Erden und im Abgrunde ist, das Thätige mit dem Leidenden, das Ähnliche mit dem Unähnlichen zweckmäßig zu verbinden und solchergestalt die Natur nachahmend durch immaterielle Kräfte Wunder zu erzeugen, heißt Magia. In die Besonderheiten des Naturlebens eingehend, unterscheidet Kircher einen mineralischen, pflanzlichen und tierischen Magnetismus. Der mineralische Magnet wirkt bewegend nach der Länge der Achse, die seine Pole verbindet, strahlend in die Peripherie an jedem seiner Pole, und endlich nach seiner Lage der Erdaxe parallel. Der pflanzliche Magnetismus bezieht sich auf das Verhältnis der Pflanzen zu den Gestirnen und auf die Freundschaften und Feindschaften der Pflanzen unter einander. Das Magnetische in der Tierwelt bezieht sich auf die Empfindlichkeiten der Tiere für bevorstehende Witterungsveränderungen, Stürme und Erdbeben, auf die ihrem Nahrungs- und Heilungsbedürfnisse entsprechenden Instinkte und auf die Bezauberung derselben durch den Blick und durch krampferregende Berührung.

Mit der ars magnetica Kirchers hängt seine ars magna lucis et umbrae[1]) enge zusammen, welche die Lehre von der Natur und Wirksamkeit des Lichtes zum Gegenstande hat. Vor Kircher hatten schon mehrere seiner Ordensgenossen, der belgische Jesuit Franz Aguillonius[2]), die deutschen Jesuiten G. Clainer[3]) und Joh. Thaner[4]) mehr oder minder einläßliche Arbeiten über die Optik geliefert. Kircher arbeitete ein Werk in zehn Büchern aus, in welchem er die Lehre vom Lichte möglichst allseitig zu entwickeln trachtete und nicht bloß den Optikern, sondern der Wissenschaft im allgemeinen dienen wollte, so daß auch die Geometrie, Astronomie, Kosmographie, Geographie, Mechanik, die Physica secretior, Medizin, Magie und selbst die Ethik, Metaphysik und Theologie nicht leer ausginge. Die zehn

---

[1]) Ars magna lucis et umbrae, in X libros digesta. In quibus mirabilia in mundo, atque adeo universa natura, vires effectusque speciminum exhibitione ad varios mortalium usus panduntur. Rom 1646 Amsterdam 1671.

[2]) Vgl. Goethes Geschichte der Farbenlehre, 4. Abteilung.

[3]) Auszug aus Clainers bezüglicher Schrift bei Rixner S. 135 ff.

[4]) Auszug bei Rixner S. 139.

Bücher seines Werkens stellen zehn verschiedene Gesichtspunkte dar, unter welchen er die Lehre vom Lichte beleuchtet, entsprechend den zehn Lichtemanationen oder Sephiroth der Kabbala. Der Mittelpunkt des sichtbaren Lichtreiches ist die Sonne als lux primigenia und erster aller Lichtkörper, ein sichtbares Bild der Gottheit. Außer der Sonne leuchten noch die Sterne und das Feuer; auch einige animalische, pflanzliche und mineralische Körper der Erdsphäre sind durch eine besondere Leuchtkraft ausgezeichnet. Äther, Luft, Wasser bilden als durchscheinende Körper eine von den kosmischen Leuchtkörpern verschiedene zweite Klasse von Körpern; Erde, Wolken, Mond konstituieren die dritte Klasse von Körpern, welche man die dunklen nennt. Der Mond steht in innigster Beziehung zur Erde und hat, gleichsam als Nebenerde, die Bestimmung, die auf den Erdkörper fallenden und von der Erde reflektierten Sonnenstrahlen teilweise in sich aufzusaugen und in seinem kalten und feuchten Körper abzudämpfen; die von ihm unmittelbar rezipierten Sonnenstrahlen, die er der Erde zusendet, durchdringt er mit vielen und mannigfaltigen Kräften und befähiget sie hierdurch zur Erzeugung mannigfacher Wirkungen im tellurischen Sein und Leben. Dasselbe gilt von den übrigen Planeten, ja von allen übrigen Sternen, deren Wirksamkeit jedoch für sich genommen zu schwach wäre, um merkbare Wirkungen im Erdleben hervorzubringen, wenn nicht zugleich die um ihre eigene Axe sich drehende Sonne die Wirksamkeit eines bestimmten Gestirnes durch Zukehrung einer, der Wirksamkeit desselben verwandten Seite ihrer Oberfläche unterstützen würde. Man hat zwischen lux und lumen zu unterscheiden; lux ist eine primäre Qualität des leuchtenden Körpers, lumen das Abbild dieser Qualität im Medium der Lichtvermittelung, vergleichbar dem Bilde des Gegenstandes im Spiegel. Medien der Erleuchtung sind die durchscheinenden Körper, die durch das rezipierte Licht gleichsam belebt werden. Das Licht macht die dunklen Körper sichtbar, fühlt sich aber von denselben abgestoßen, während es in die durchscheinenden freudig eingeht und dieselben allwärts, gleichsam wie eine Seele, durchdringt. Das Licht verbreitet sich allwärts im Raume; je mehr es sich aber diffundiert und von seiner Quelle entfernt, desto schwächer wird es und vermählt sich endlich, seiner eigenen Natur

vergessend, mit dem Schatten, ja es macht letztlich der Finsternis Platz. Im ganzen Umfange unseres Erdkreises ist kein Körper dergestalt durchsichtig, daß er nicht einige Dunkelheit mit sich führte. Wären keine dunklen Körper in der Welt, so gäbe es weder eine Rückstrahlung des Lichtes noch in den verschiedenen Medien eine Brechung desselben, und demzufolge würde auch keine Farbe sichtbar, als jene erste, die zugleich im Lichte mitgeschaffen ist. Hebt man aber die Farbe auf, so wird zugleich alles Sehen aufgehoben, da alles Sichtbare nur vermöge der gefärbten Oberfläche gesehen wird. Der ganze Schmuck der Welt ist aus Licht und Schatten dergestalt bereitet, daß, wenn man eins von beiden hinwegnähme, die Welt nicht mehr *κόσμος* heißen, noch die bewunderungswürdige Schönheit der Natur auf irgend eine Weise dem Gesicht sich darstellen könnte. Die letzte natürliche Ursache der Gestaltung der sichtbaren Welt ist in der Sonne enthalten, die demnach nicht bloß Licht, Wärme und Leben spendet, sondern auch die ganze Weltarchitektonik grundhaft in sich selber trägt, und, so zu sagen, alle semina göttlicher nnd menschlicher Weisheit in sich hegt. Es gibt sonach keine schwierige Frage der Philosophie und Theologie, welche sich nicht analogisch durch ein von der Natur und Wirksamkeit der Sonne entlehntes Bild erläutern ließe. Diesen Gedanken führt Kircher in der dem letzten Buche seines Werkes eingefügten Metaphysica lucis et umbrae umständlicher durch, welche damit zu einer förmlichen kosmologischen Metaphysik sich ausgestaltet und die kosmische Ordnung im Bereiche des Übersinnlichen und Übernatürlichen sinnreich und geistvoll beleuchtet. Alle verborgenen Kräfte der Sternwelt — führt Kircher weiter in seinem Geokosmos aus[1]) — und überhaupt alle Kräfte und Wirksamkeiten des Universums sind

---

[1]) Mundus subterraneus in XII Libros digestus, quo divinum subterrestris mundi opificium, mira ergastiorum naturae in eo distributio, verbo *παντάμορφον* Protei regnum, universae denique naturae majestas et divitiae summa rerum varietate exponuntur, abditorum effectuum causae acri indagine inquisitae demonstrantur, cognitae per artis et naturae conjugium ad humanae vitae necessarium usum vario experimentorum apparatu nec non novo modo et ratione applicantur. Ad Alexandrum VII. Pont. Opt. Max. Amsterdam 1665, 2 Voll. Fol.

in dem Erdkörper zusammengedrängt, der von Gott als Wohnstätte des Menschen, des Beschauers der göttlichen Werke und Bewunderers des göttlichen Weltarchitekten geschaffen worden ist. Nach dem Sündenfalle der Protoplasten und infolge desselben ist die Erde durch die sichtbare Erscheinung des ewigen Wortes im Fleische begnadet und hierdurch in ihrer Dignität über alle anderen Werke des göttlichen Weltarchitekten hinaufgehoben worden und damit wahrhaft das Centrum der gesamten, sichtbaren Schöpfung, und die Schöpfung selber im kleinen. Wie die Erde für den Menschen geschaffen ist, so ist ihr auch eine Organisation jener des Menschen ähnlich, zu teil geworden; ihre inneren Behälter: Hydrophylacia, Pyrophylacia, Aërophylacia und Samenbehälter lassen eine Vergleichung mit den verschiedenen inneren Teilen und Behältern des menschlichen Leibes zu; ebenso ist das ganze Erdinnere von einer Menge von Kanälen durchzogen, welche den Alimentations- und steten Verwandlungsprozeß der inneren Erdgebilde vermitteln. Die ursprüngliche Entstehung der einzelnen Erddinge erklärt Kircher aus einer, der chaotischen Erdmasse eingeschaffenen vis spermatica, welche er sich als einen vapor spirituosus sulphureo-salino-mercurialis denkt; denn dieser habe die Kraft, je nach der Beschaffenheit der matrix, welcher er eingegeben wird, mineralische und metallische, vegetabilische oder animalische Gebilde hervorzubringen. Diesen Samen habe Gott mit zwei Kräften ausgerüstet, welche die architectrices aller irdischen Dinge sind, mit der vis plastica und vis magnetica; die vis plastica des Samens habe sich nach Gottes Willen und unter göttlicher Konkurrenz so vielfach individuiert, als Gott Arten der tellurischen Dinge entstehen lassen wollte [1]). Da Kircher sich diesen Samen der Erdnatur als solcher eigen denkt, so erklärt sich, wie er die noch immer fortdauernde generatio aequivoca pflanzlicher und tierischer Gebilde verteidigen könne, worüber er sich im letzten Buche seines mundus subterraneus umständlich ergeht [2]). —

---

[1]) Näheres über Kirchers Theorie des Erdlebens in meiner Schrift über Fr. Suarez, Bd. II, S. 97 f.

[2]) Eine gedrängte Zusammenfassung des Inhaltes der beiden Werke Kirchers über das Licht und den mundus subterraneus findet sich in seinem Iter ecsta-

Kircher beschränkte seine Forschungen nicht auf das Gebiet der Naturkunde, sondern trieb Polyhistorie im weitesten Umfange; nebst den schon erwähnten Werken, welche die kosmische Physik zum Gegenstande haben, schrieb er eine Phonurgie [1]) und Musurgie [2]), eine Arithmologie oder Abhandlung über die Geheimnisse der Zahlen [3]), eine physiko-

---

ticum coeleste und Iter ecstaticum terrestre — beide Schriften zusammen in Einem Bande herausgegeben von Kaspar Schott (Würzburg 1671).

[1]) Phonurgia nova sive conjugium mechanico-physicum artis et naturae paranympha Phonosophia concinnatum. Qua universa sonorum natura, proprietas, effectuumque prodigiosorum causae nova et multiplici experimentorum exhibitione enucleantur, instrumentorum acusticorum machinarumque ad naturae prototypon adaptandarum, tum ad sonos ad remotissima spatia propagandos, tum in abditis domorum recessibus per occultioris ingenii machinamenta clam palamve sermocinandi modus et ratio traditur, tum denique in bellorum tumultibus singularis hujusmodi organorum usus et praxis per novam phonologiam describitur. Kempten 1673, Fol.

[2]) Musurgia universalis sive ars magna Consoni et Dissoni in X libros digesta. Qua universa sonorum doctrina et philosophia, musicaeque tam theoretica quam practicae scientia summa varietate traditur, admirandae Consoni et Dissoni in mundo adeoque universa natura vires effectusque, uti nova, ita peregrina variorum speciminum exhibitione ad singulares usus, tum in omni paene facultate, tum potissimum in Philologia, Mathematica, Physica, Mechanica, Medicina, Politica, Metaphysica, Theologia aperiuntur et demonstrantur. Rom 1650, Fol.

[3]) Arithmetologia, sive de abditis numerorum mysteriis, qua origo, antiquitas et fabrica numerorum exponitur, abditae eorum proprietates demonstrantur, fontes superstitionum in amuletorum fabrica aperiuntur, dumque post Cabalistarum, Arabum, Gnosticorum aliorumque magicas impietates detectas vera et licita numerorum mystica significatio ostenditur. Rom 1665. — Andere mathematische Werke Kirchers sind: Tariffa Kircheriana sive mensa Pythogorica expansa; ad Matheseos quaesita accomodata per quinque columnas. Rom 1679. — Pantometrum Kircherianum h. e. Instrumentum geometricum novum, a celeberrimo viro P. Athanasio Kirchero antehac inventum, nunc X libris, universam paene practicam geometriam complectentibus explicatum a P. Caspare Schotto etc. Würzburg 1660. — Organum mathematicum libris IX explicatum a P. Caspare Schotto, quo per paucas ac facillime parabiles tabellas, intra cistulam ad modum organi pneumatici constructam reconditas,

medizinische Abhandlung über die Pestseuche, ein Werk über eine zukünftige Universalsprache[1]) und eine ars magna sciendi, welche mit der lullischen Kunst einige Verwandtschaft hat[2]). Seine Forschungen über Länder- und Völkerkunde legte er in seiner Beschreibung von China[3]), sowie von Alt- und Neu-Latium[4]) nieder; dazu kamen noch zwei Werke über die Urgeschichte des menschlichen Geschlechtes[5]). Besonderes Interesse zeigte er für das Studium der orientalischen Sprachen, wovon bereits sein Werk über China Zeugnis gibt, in welchem er neben dem Chinesischen auch mit der Sanskritsprache sich einigermaßen vertraut erweist; vor allem aber zog ihn die Ägyptologie an, die in ihm, wo nicht ihren Gründer, doch gewiß einen ihrer ersten Pfleger zu verehren hat. Seine hierher gehörigen Werke sind: Prodromus coptus sive aegyptiacus[6]); Lingua aegyptiaca resti-

pleraeque mathematicae disciplinae modo novo ac facili traduntur. Würzburg 1668.

[1]) Polygraphia seu artifium linguarum, quo cum omnibus totius mundi populis poterit quis correspondere. Rom 1663, Fol.

[2]) Ars magna sciendi in XII libros digesta, qua nova et universali methodo per artificiosum combinationum contextum de omni re proposita plurimis et prope infinitis rationibus disputari, omniumque, summaria quaedam cognitio comparari potest. Amsterdam 1669, Fol.

[3]) China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non naturae et artis spectaculis aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata. Rom und Amsterdam 1667, Fol.

[4]) Latium i. e. nova et parallela Latii tum veteris tum novi descriptio, qua, quaecunque vel natura, vel veterum Romanorum ingenium admiranda effecit, geographico-historico-physico ratiocinio juxta rerum gestarum temporumque seriem exponitur et enucleatur. Rom 1669, Fol.

[5]) Arca Noe in III libros digesta, quorum I de rebus, quae ante diluvium, II de iis quae in ipso diluvio ejusque duratione, III quae post diluvium gesta sunt. Amsterdam 1675, Fol. — Turris Babel sive Archontologia, qua primo priscorum post diluvium hominum vita, mores, rerumque gestarum magnitudo; secundo turris fabrica, civitatumque exstructio, confusio linguarum, et inde gentium transmigrationes cum principalium inde enatorum idiomatum historia multiplici eruditione describuntur et explicantur. Amsterdam 1679, Fol.

[6]) Prodromus coptus sive aegyptiacus. In quo cum linguae coptae sive aegyptiacae, quondam pharaonicae origo, aetas, vicissitudo, incli-

tuta[1]) Obeliscus Pamphilius[2]); Oedipus aegyptiacus[3]); Diatribe hieroglyphica de mumiis[4]). Endlich lieferte er auch eine Übersetzung des Rituale vetus Cophtitarum, welches sich in den Symmictis des Leo Allatius abgedruckt findet.

Ein ungenannter Zensor hob aus Kirchers spekulativer Kosmologie mehrere Sätze aus, die er im Namen der kirchlichen Rechtgläubigkeit beanstandete, und unter die in der Gesellschaft Jesu speziell verbotenen rechnete. Kircher sagt, es wäre in Gottes Vermögen gestanden, aus jedem Punkte des imaginären Raumes unendlich weit von einander abstehende Welten hervorgehen zu lassen. Dies ist jedoch, erwidert Kirchers Verteidiger M. Cornäus[5]), nicht der dem

natio, tum hieroglyphicae literaturae instauratio, uti per varia variarum eruditionum interpretationumque difficillimarum specimina, ita nova quoque insolita methodo exhibentur. Rom 1636.

[1]) Lingua aegyptiaca restituta. Opus tripartitum, quo linguae coptae sive idiomatis illius primaevi Aegyptiorum pharaonici, vetustate temporum paene collapsi, ex abstrusis Arabum monumentis plena instauratio continetur. Rom 1643.

[2]) Obeliscus Pamphilius h. e. interpretatio nova et hucusque intentata Obelisci hieroglyphici, quem non ita pridem ex veteri hippodromo Antonii Caracallae in Agonale Forum transtulit, integritati restituit, et in urbis aeternae ornamentum erexit Innocentius X Pont. Max.; in quo varia aegyptiacae, chaldaicae, graecanicae antiquitatis, doctrinaeque, qua sacrae qua profanae monumenta, Veterum tandem Theologia hieroglyphicis involuta symbolis, detecta e tenebris in lucem asseritur. Rom 1650.

[3]) Oedipus aegyptiacus h. e. universalis hieroglyphicae Veterum doctrinae temporum injuria abolitae instauratio. Opus ex omni Orientalium doctrina et sapientia conditum, nec non viginti diversarum linguarum authoritate stabilitum. Rom 1652 ff, 3 Vol. Fol. Eine Inhaltsübersicht über dieses berühmteste Werk Kirchers bei Backer Ecriv. de la Comp. de Jes. Tom. I, S. 424 f.

[4]) Sphinx mystagoga, sive diatribe hieroglyphica, qua mumiae ex memphiticis Pyramidum adytis erutae et non ita pridem in Galliam transmissae juxta veterum Hieromystarum mentem intentionemque plena fide et exacta exhibetur interpretatio. Rom 1676.

[5]) Apologeticum contra censuram nonnullarum propositionum ex itinerario ecstatico Kircheriano. Eingeschaltet dem oben citierten Itinerarium (Würzburger Ausgabe 1671), S. 485—512.

Orden zu lehren verbotene Satz, der vielmehr so lautet: Infinitum in multitudine et magnitudine potest claudi inter duas unitates vel puncta. Gott konnte nicht mehrere Welten schaffen, sagt Kircher weiter, und die gegenwärtige Welt nicht größer machen, als sie wirklich ist. Dieser Satz läßt einen richtigen Sinn zu, und ist verschieden von jenem, den die Societät zu lehren verbietet: Possibilis est creatura perfectissima, qua perfectior a Deo creari nequit. Ebenso ist es unwahr, daß Kircher die qualitas primas leugne, wenn er behauptet, daß Licht, Wärme und Substanz im Sonnenkörper sachlich nicht verschieden seien. Ebenso wenig kann daraus, daß Kircher die Sonne nicht für ein formaliter calidum halte, gefolgert werden, daß er alle causas eminentiales et aequivocas, und alle formas substantiales leugne. Die Bezeichnung der Natur als allgemeinen Lebensgeistes oder Weltseele ist tropisch gemeint, und berechtiget nicht, Kircher die Annahme einer wirklichen Weltseele unterzulegen. Ebenso mißversteht der Zensor den Satz: Intellectum hominis ex vena lucis a Deo esse eductum. Kircher denkt hierbei, wie aus dem Kontexte unzweideutig hervorgeht, nicht an eine geschaffene Lichtmaterie, sondern an die lux lucium, an welcher der menschliche Intellekt partizipiert.

Die lux lucium, an welcher der menschliche Intellekt partizipiert, ist, wie Valerian Magni in einer tiefsinnig gedachten Abhandlung mit Beziehung auf Joh. 1, 9 ausführt[1]), zugleich auch die lux mentium, welche die menschlichen Seelen das Wahre sehen und erkennen macht; in ihr schauen wir die rationes rerum, sie ist für das Denken, Urteilen und Ratiozinieren so notwendig, wie das sinnliche Licht dem Auge zum Sehen. Sie ist das Licht, welches, ohne selber gesehen zu werden, dem Geiste alles andere außer ihm sichtbar macht; alles Sensible und Intelligible wird in diesem Lichte erkannt, und

[1]) De luce mentium et ejus imagine. Wien 1645. An Magni schließt sich der Tiroler Kapuziner P. Juvenal von Annania (Aun) an († 1713), in dessen Schrift: Solis intelligentiae lumen indeficiens etc. (Augsburg 1686) Rosmini die ersten Keime jener Bestrebungen erkennt, die später in den Leistungen eines Oberrauch und Philibert Gruber zu Tage traten. Vgl. Rosmini, sull' idee II, p. 425 § 1034.

sich selber erkennt die denkende Seele in demselben als Bild jener ratio aeterna, welche dieses Licht ist. Da in jener ratio Alles erkannt wird, so muß sie die Gedanken von allem Erkennbaren in sich aufgehoben tragen, und sich als ein über alle Diversitäten und Besonderheiten des kontrahierten Seins erhabenes Sein darstellen; sie ist demnach notwendig als ens increatum et divinum zu denken, das mit Gott selber zusammenfällt.

Von diesem Lichte weiß auch der bekannte Skeptiker, der Prager Prämonstratenser Hieronymus Hirnhaim[1]), identifiziert es aber mit dem Lichte der übernatürlichen Erleuchtung, trotzdem, daß er es kurz voraus ein lumen menti humanae congenitum sive concreatum nennt. Da man nun, wie Hirnhaim ausdrücklich hervorhebt, der übernatürlichen Erleuchtung niemals gewiß sein kann, so ist der Skeptizismus, welchem sich Hirnhaim in Bezug auf philosophische Wahrheit und Gewißheit hingibt, sehr erklärlich. Demzufolge bekämpft er in seinem Buche de typho generis humani nicht bloß den Hochmut und die Eitelkeiten einer falschen und entarteten Wissenschaft, sondern stellt alles natürliche menschliche Wissen in Frage, soweit es nicht im christlichen Glauben seine unmittelbare und volle Bestätigung findet. Der christliche Glaube scheint ihm indes in direktem Widerspruche zu stehen mit den wichtigsten und fundamentalsten Sätzen der in den Schulen als zweifellos gültig angenommenen metaphysischen Lehren; so streite z. B. die Kreationslehre mit dem Satze: Ex nihilo nihil fit, die Inkarnationslehre mit der räumlichen Inkoarktabilität der göttlichen Wesenheit, das Abendmahlsdogma mit dem Satze: Accidens non potest esse absque subjecto u. s. w. An dem aristotelischen Satze festhaltend, daß Alles, was im Verstande sei, durch die Sinne vermittelt sei, zeigt Hirnhaim eine merkliche Hinneigung zu einer gewissen Art von spekulativem Sensismus, wie derselbe durch das naturphilosophische Lehrsystem des Prager Arztes und Professors

[1]) De typho generis humani, sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, praesumtione, incommodis et periculis tractatus brevis, in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur, et simplicitas mundo contempta extollitur, idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus. Prag 1676.

Markus Marci, der zuletzt in den Jesuitenorden trat († 1665), vertreten ist. Marcis Lehre von der Weltseele ist der Kircherschen Lehre von der Natursubstanz verwandt, nur daß Kircher den Irrtum Marcis vermeidet, die Weltseele oder allgemeine Naturseele auch für das von der vernünftigen Menschenseele zu unterscheidende Prinzip der sinnlichen Leiblichkeit des Menschen zu nehmen. Die Lehre von der Weltseele ist bei Marci mit dem an sich richtigen und fruchtbaren Gedanken von, in der Natur als Bildungsmächten wirksamen Ideen in Verbindung gesetzt[1]); die neuzeitliche deutsche Spekulation hat diesen Gedanken in seine wahre Bedeutung eingerückt, wenn sie im allgemeinen das Universum als realisiertes göttliches Gedankensystem, den sichtbaren Kosmos im besonderen aber als Produkt einer im sinnlichen Stoffe wirksamen göttlichen Idee als weltbildnerischen Macht auffaßt.

Ehe wir die Übersicht über den bisher geschilderten Zeitraum schließen, wollen wir noch einen Blick auf die homiletische und erbaulich-asketische Literatur desselben werfen. Sie ist durch zahlreiche Leistungen der in Deutschland wirkenden Jesuiten repräsentiert, aus welchen wir, um viele andere Namen zu übergehen, den Kontroverseprediger G. Scherer[2]), die asketischen Schriftsteller Joh. Nadasi[3]) und Karl Musart[4]), vor allen aber Jeremias Drechsel und Wilhelm Nakatenus († 1682) hervorheben. Des letzteren „Himmlisch Palmgärtlein“[5]) hat bis in unser Jahrhundert herab eine lange Reihe von

[1]) Idearum operatricium idea sive hypotyposis et directio illius occultae virtutis, quae semina foecundat et ex iisdem corpora organica producit. Prag 1735. — Daneben noch ein anderes, an die Identitätslehre anklingendes Werk Marcis: *Παν ἐν παντων* seu philosophia vetus restituta. Ad Leopoldum Augustum. Prag 1662. — Über eine dritte Schrift Marcis: Thaumantias sive liber de arcu coelesti, vgl. Goethes Geschichte der Farbenlehre, 4. Abtlg. — Über Marci im allgemeinen Guhrauers Aufsatz in Fichtes Zeitschrift für Philosophie, Jahrg. 1852, Bd. XXI, S. 241—258.

[2]) Vgl. meine Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur, Bd. IV, S. 536, Anm. 1; S. 558 Anm. 5.

[3]) Vgl. Backer I, S. 503—505.

[4]) Vgl. Backer I, S. 501 f.

[5]) Köln 1660. — Auch ins Lateinische übersetzt: Coeleste Palmetum, variis officiis, litaniis, instructionibus, Psalmorum interpretationibus,

Auflagen erlebt; die Meditationen und Konsiderationen Drechsels [1]) sind das Beste, was das katholische Deutschland des siebzehnten Jahrhunderts in diesem Fache theologischer Literatur vorzuweisen hat, und geben zugleich ein charakteristisches Bild von der Art und Form, in welcher man dazumal erbauliche Materien zu behandeln liebte, und wie sie im besonderen den Jesuiten geläufig und eigen war. Wie allenthalben, sind auch hier die Grundgedanken der ignatianischen Geistesübungen leicht herauszufinden; die planmäßige Zusammenordnung der Meditationen Drechsels in der Gesamtausgabe seiner Schriften läßt den Faden, der durch das Ganze durchzieht, ohne Mühe erkennen. Mahnung des Christen an sein letztes Ziel und Ende, Aufforderung zur Erringung jener Tugenden, ohne welche dieses eine und höchste Ziel nicht zu erreichen ist, Verweisung an Christus als Führer zum ewigen Leben, an die jungfräuliche Gottesmutter als gnadenreiche Fürbitterin und himmlische Schützerin aller keuschen, reinen, frommen Sitte sind der Reihe nach die Grundthemata, um welche sich diese Vorträge und Meditationen in ihrer Aufeinanderfolge bewegen. Um nun diese anscheinend allbekannten Gegenstände dem Gemüte und Willen auf eine möglichst ausdrucksvolle Weise nahe zu legen, muß die Aufmerksamkeit durch das Mittel einer sinnreichen Erfindung in der Partition und Gliederung gefesselt, und durch stete Herbeiziehung von Bildern, Gleichnissen und Erzählungen lebendig erhalten werden; die Aussprüche der heidnischen Weltweisen und Thatsachen aus der Geschichte der alten Griechen und Römer wechseln in bunter Fülle mit den Aussprüchen der Schrift und Zügen aus dem Leben christlicher Heiliger, die wissenschaftliche Naturkunde und die alltägliche Lebenserfahrung liefern ihr Kontingent zur Beleuchtung und Unterstützung der Gedanken und Reflexionen des Redners, der in

---

meditationibus, controversiis etc., nec non Vitis Sanctorum per annum, cum orationibus adjunctis, lectissimis S. Scripturae et Sanctorum Patrum adhibitis testimoniis et sententiis, ad ubertatem et sacras delicias excultum, ornatum, munitum. Köln 1668.

[1]) Hieremiae Drexelii S. J. opera. München 1628, 2 Voll. 4°. Neue Ausgabe curante R. P. Petro de Vos. Ord. Erem. S. Aug. Antwerpen 1643, 2 Voll. Fol. (Mainz 1645, Lyon 1647 u. s. w.).

der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit stets neuer Wendungen die einfachen Grundgedanken seiner Betrachtung unverrückt im Auge behält und auch dem Hörer unverrückt vor Augen hält, jedoch so, daß derselbe nicht ermüdet, sondern durch eine Fülle nachdrucksvoller Erwägungen aller Art das Vollgewicht der ihm nahegelegten Wahrheit fühlen lernt. Übrigens beschränkt sich Drechsel durchwegs auf den Zweck moralischer Weckung und Kräftigung auf Grund des Kirchenglaubens; eine ideelle Verständigung über Wesen und Inhalt desselben liegt außer dem Bereiche seiner vorherrscheud reflexiven Denkart, und über dem Bedürfnis des Zeitalters, auf welches er erbauend wirkte. Die kraftvolle Eindringlichkeit seiner moralisch-erbaulichen Reflexionen verdankt er der ernsten Schule der asketischen Ordenserziehung; den Schmuck und die gelehrte Ausstattung seiner Meditationen seiner schulmäßigen Beschäftigung mit der klassischen Rhetorik, zu deren Lehrer er bestellt war. Der christliche Unterricht ist ihm eine Predigt in Bildern; in der richtigen, geschmackvollen Wahl und fruchtreichen Anwendung dieser Bilder liegt das Geheimnis des Reizes, der die Aufmerksamkeit fesselt und die Mühe des Denkens erleichtert; der Unterricht selber ist eine fortlaufende Appellation an den gesunden Sinn und das gläubige Gefühl des Hörers. Damit ist im allgemeinen erschöpft, was sich zur Charakteristik der Eloquenz Drechsels sagen läßt; und es möge hier nur noch eine Aufzählung seiner in ihrer Art originellen Schriften folgen, welche späteren Homileten eine reiche Fundgrube von Bildern und Gedanken, Reflexionen und Exemplifikationen dargeboten haben. In erster Reihe stehen seine Betrachtungen über die Ewigkeit [1]), welche mit jenen über Tod [2]), Gericht [3])

[1]) De aeternitate considerationes coram Serenissimis Utriusque Bavariae Principibus Maximiliano et Elisabetha explicatae, Eisdem inscriptae et dedicatae. München 1620.

[2]) Aeternitatis Prodromus mortis nuntius, quem Sanis, Aegrotis, Moribundis sistit Hierem. Drexelius. München 1628.

[3]) Tribunal Christi seu Arcanum ac singulare cujusvis hominis in morte judicium. Coram Sereniss. Utriusque Bavariae Duce S. R. J. Archidapifero Electore Maximiliano et Sereniss. Conjuge Elisabetha explicatum. München 1631.

Hölle [1]) und Himmel [2]) ein zusammenhängendes Ganzes bilden. Daran schließen sich in zweiter Reihe der Zodiacus christianus, das Horologium auxiliaris tutelaris angeli, Nicetas seu triumphata, incontinentia, Trismegistus christianus (Gewissenserforschung und Verehrung der Heiligen), Recta intentio, Heliotropium (Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen), Orbis Phaëton (von den Zungensünden), Rosae selectissimarum virtutum, quas Dei mater orbi exhibet, Gymnasium patientiae, Rhetorica coelestis (Gebetsleben), Gazophylacium Christi (Wohlthätigkeit), Aloë amari sed salubris succi (Fasten), Palaestra christiana (Kampf gegen Versuchungen). Eine dritte Reihe von Meditationen beginnt mit Betrachtungen über Christus und die Mysterien des Lebens Christi (Christus nascens, moriens, resurgens), woran sich die Betrachtungen über andere biblische Personen (Noah, Joseph, David, Salomon, Tobias, Daniel) schließen. Über die Art und Weise, wie Drechsel sich seinen Gedankenstoff, Bilder und Exempel sammelte, gibt er selber Aufschluß in dem unter seine übrigen Abhandlungen eingereihten Werkchen Aurifodina artium et scientiarum d. i. Anleitung über die richtige Methode zu exzerpieren, für welche er Plinius und Aulus Gellius, Justus Lipsius, Martin Delrio und Jak. Pontanus als Muster aufstellt.

Wenn Drechsel und andere seiner Ordensgenossen mit ihren erbaulichen Schriften an die vornehmen und gebildeten Kreise sich wendeten, so suchte der aus Cochem an der Mosel gebürtige und dem Kapuziner-Orden angehörige Pater Martin auf das christliche Volk zu wirken. Anfangs Lektor der Theologie, widmete er sich nach Auflösung der Schule, welcher er vorstand, ausschließlich dem religiösen Volksunterrichte, unterwies Kinder und unwissende Erwachsene in den Wahrheiten der christlichen Lehre, und durchzog das westliche Deutsch-

---

[1]) Infernus damnatorum Carcer et Rogus. Aeternitatis Pars III, coram Sereniss. Utriusque Bavariae Duce . . . et Sereniss. Conjuge . . . explicata. München 1631 (3. Aufl.)

[2]) Coelum Beatorum civitas. Aeternitatis Pars III, quam coram Sereniss. U. B. Duce . . . et Sereniss. Conjuge . . . explicavit et latine scripsit Hierem. Drexelius. München 1635.

land dem Rhein entlang als Missionär, erbaute viele während des dreißigjährigen Krieges zerstörte Kirchen, gründete allenthalben, wo er predigte, fromme Bruderschaften, und förderte im besonderen die Anbetung des allerheiligsten Altarssakramentes und die Verehrung der seligsten Jungfrau. Vom Jahre 1666 an, wo er einen Katechismus der christlichen Lehre erscheinen ließ, trat er mit einer großen Zahl volkstümlicher religiöser Schriften hervor, welche ungemeine Verbreitung fanden, und in den Familien durch Generationen hindurch bis in unser Jahrhundert sich forterbten; mehrere derselben sind in etwas erneuerter Form neuerdings gedruckt worden, möchten sich aber doch wohl überlebt haben, und durch andere, dem heutigen Stande des Volksunterrichtes und der Volksbildung angemessene Schriften ersetzt werden müssen, als welche sich dem katholischen Deutschland des 19. Jahrhunderts die geistreich-originellen Volksschriften des Freiburger Professors Alban Stolz empfohlen haben. Cochems Schriften sind außer dem schon genannten Katechismus: Heilige Geschichten und Exempel (Dillingen 1693; 4 Bde.); Wohlriechender Myrrhengarten (Köln 1693); Büchlein über den Ablaß (Dillingen 1693); Goldener Himmelsschlüssel (Frankfurt 1695); Anmutungen während der heiligen Messe (Augsburg 1697); Gebetbuch für Soldaten (Augsburg 1698); Liliengarten (Köln 1699); Die heilige Messe für Weltleute (Köln 1704); Zehntägige Geistesübungen für Weltleute (Augsburg 1705); Legende der Heiligen (Augsburg 1705); Leben Christi (Frankfurt und Augsburg 1708); Geistlicher Baumgarten (Mainz und Heidelberg 1709); Neue mystische Goldgruben (Köln 1709) u. s. w. Alle diese Bücher wurden oftmals aufgelegt, sind aber, wie gesagt, jetzt als veraltet anzusehen.

Ein Zeitgenosse Cochems war der Augustiner-Eremit Abraham a Sancta Clara, aus dem, von Kaiser Ferdinand III. in den Adelsstand erhobenen schwäbischen Geschlechte der Megerle stammend, welcher infolge des Rufes, den er sich durch seine Predigtweise erwarb, 1669 als Hofprediger nach Wien berufen wurde, und daselbst durch 40 Jahre in diesem seinem Amte wirkte († 1709). Abraham war mit einer unerschöpflich reichen Ader natürlichen Witzes begabt, der jedoch häufig in tändelnde Wortspiele entartet, und am bloßen Wortlaute haftet,

wobei auch mitunter in das niedrig Komische verfällt, und sich allzusehr zur ordinären Denk- und Sprechweise minder gebildeter Kreise herabläßt. Gleichwohl sind seine Predigten von einem tiefen sittlichen Ernste durchdrungen, zeugen von einer ausgebreiteten Welt- und Menschenkenntnis und von einer gesunden und unbefangenen Auffassung des Lebens und seiner Verhältnisse; auch ist in seinen Vorträgen ein reicher Schatz von Belesenheit verwertet, welche ihm nicht selten in der überraschendsten Weise, eine Menge von witzig und sinnreich angewendeten Exempeln zuführt. Seine vornehmsten Schriften sind: Grammatica religiosa (Salzburg 1699); Lösch Wien (Wien 1680); Merck's Wien (Wien 1710); Reim dich oder ich lies dich; Judas der Erzschelm (Bonn 1688); Etwas für Alle (Würzburg 1688); Ga, ga, gack an Ay, sagt was die Kirchfahrt und Kloster Taxa[1]) sei (München 1688); Der geistliche Kramerladen (Würzburg 1714); Abrahamisches Gehab Dich wohl (Wien 1737) u. s. w.

Zur erbaulichen Literatur ist auch die geistliche Dichtung zu rechnen, die im katholischen Deutschland des siebzehnten Jahrhunderts durch mehrere Mitglieder der Gesellschaft Jesu und den schlesischen Konvertiten Scheffler (Angelus Silesius) ausgezeichnet vertreten war. Nikolaus Avancinus, aus Tirol gebürtig, und Jakob Balde dichteten in lateinischer Sprache, der Form nach Nachahmer der Alten, des Horaz und des Tragöden Seneka; Friedrich Spee und Scheffler dichteten und sangen als die Erstlingsboten des neudeutschen Liederfrühlings, fromme, reine Seelen voll seraphimischer Idealität, und in ihrer tiefsinnigen Geistesandacht und Herrschaft über die Wohllaute des andächtigen Gefühles wahrhaft Dichter von Gottes Gnaden[2]). Auf Balde hat in neuerer Zeit zuerst Herder wieder aufmerksam gemacht, und in ihm nicht bloß einen formgewandten, sprachmächtigen

---

[1]) Taxa, ein bayerisches Kloster, in dessen Kirche Abraham vor seiner Berufung nach Wien predigte.

[2]) Über einen gleichzeitigen dritten geistlichen Liederdichter, den Kapuziner P. Procopius († 1680), der sich in Bezug auf Fassung und Form seiner poetischen Konzeption vornehmlich die altdeutschen Meistersänger zum Muster nahm, vgl. Kerzsche Literaturzeitung Jahrg. 1826, Bd. IV, S. 106—112, 310—324, woselbst einige seiner schönsten Lieder mitgeteilt sind.

Poeten, sondern einen erhabenen, mächtig kühnen Geist erkannt, der mit starker Männlichkeit sich über seine Zeit erhob, und aus ihr riesengroß in die späteren Jahrhunderte hinüberleuchtet, den Sängern der alten römisch-klassischen Zeit vollkommen ebenbürtig, aber in seinen Gefühlen und Stimmungen uns ungleich näher verwandt als diese. Wir nennen, von vielen kleineren Gedichten in den Libris odarum und in den Libris sylvarum absehend, nur seine größeren Dichtungen religiös-moralischen Inhaltes, seine poetischen Konsiderationen de vanitate mundi, seine Olympia sacra in stadio mariano, die Paraphrasis lyrica in Philomelam S. Bonaventurae, seine Tragödie Jephthe, und endlich das großgedachte und sinnreich durchgeführte Lehrgedicht Urania Victrix, dessen poetische Erfindung dem Genius Baldes alle Ehre macht. Spees Trutz-Nachtigall[1]) erschien in erster Ausgabe a. 1643, acht Jahre nach des Verfassers Tode; dieser Liedersammlung folgte später noch sein Tugendbuch nach[2]), welches gleichfalls poetische Stücke in sich faßt, und von Klemens Brentano neu überarbeitet herausgegeben worden ist. Leibniz kannte alle Schriften Spees und äußerte sich über ihn wiederholt mit hoher Achtung, ja Verehrung, die ebensowohl dem Geiste, wie der Frömmigkeit Spees galt. Im Aufklärungszeitalter geriet Spees Name in Vergessenheit; Wessenberg hat das Verdienst, die Aufmerksamkeit wieder auf ihn gelenkt zu haben, worauf Fr. Schlegel, Brentano, Smets u. a. ihr weiteres thaten, um den sinnigen, seelenvollen Dichter dem Verständnis der Gegenwart nahe zu rücken. Scheffler, der in seinen früheren Jahren sich viel mit Böhme, Tauler, Schwenkfeld, Weigel, Ruysbroek und anderen Lehrern der geheimen göttlichen Weisheit beschäftigt hatte, nannte sich Angelus nach dem spanischen Mystiker Johann ab Angelis, Verfasser des Gedichtes: Los triumfos del amor. Schefflers berühmteste Dichtungen sind die „geistliche Seelenlust" [3]) und der

[1]) Trutz-Nachtigall oder geistlich poetisches Lustwäldlein, deßgleichen noch nie zuvor in teutscher Sprache gesehen. Köln 1643.

[2]) Güldines Tugendbuch d. i. Werck und Uebung der dreyen Göttlichen Tugenden Glaubens, Hoffnung und Liebe. Allen Gott liebenden andächtigen, frommen Seelen nützlich zu gebrauchen. Köln 1649.

[3]) Geistliche Seelenlust oder geistliche Seel-Lieder der in ihren Jesum verliebten Psyche. Breslau 1657, 1664, 1668, 1669; 9. Aufl.: Stuttgart 1847.

„cherubinische Wandersmann“ [1]), auf dessen geistige Tiefen in unserem Jahrhundert zuerst wieder von Fr. Schlegel eindringlich hingewiesen wurde[2]). Schlegel erklärte unter anderem auch die tiefere Bedeutung des von Angelus für seine sinnigen Sprüche gewählten Titels, der nicht etwa einfach und im allgemeinen eine gehobene Seelenstimmung ausdrücken, sondern im Gegensatze zu „seraphisch“ etwas recht Bestimmtes andeuten will. Seraphisch nämlich wurde, bemerkt Schlegel, in der uns nun fremd gewordenen Sprache jener Zeit dasjenige Göttliche und von Gott Beseelte genannt, was ganz von der göttlichen Liebe angefüllt und entflammt, ganz nur in ihr wirkend, lebend und glühend gedacht werden sollte; cherubinisch aber bezeichnet nach eben derselben Sprache, was von der Klarheit und dem Lichte des göttlichen Verstandes durchdrungen, nun in sich selbst hell geworden, auch alle Dinge mit der göttlichen Klarheit in diesem Lichte anschaut.

[1]) Joh. Angelii Silesii Cherubin. Wandersmann, oder geistreiche Sinn- und Schlußreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitend (der heiligen Dreieinigkeit gewidmet). Wien 1657, Glatz 1674; neueste Aufl.: Sulzbach 1829.

[2]) Siehe Passys „Ölzweige“, Jahrg. 1820, Nr. 19, 20. — Über Scheffler im ganzen: P. Wittmann, Angelus Siles. als Konvertit, als mystischer Dichter und als Polemiker. Mit Andeutungen über wahre Poesie, echte Mystik und rechte Polemik. Augsburg 1842.

Zweites Buch.

Die katholische Theologie Deutschlands in der Zeit des Überganges aus der scholastischen Bildungsepoche in das Zeitalter der allgemeinen Toleranz und Aufklärung.

Bis zum Beginne des achtzehnten Jahrhunderts herab lag die Pflege der katholischen Theologie Deutschlands fast ausschließlich in den Händen der Jesuiten; die übrigen älteren Orden gaben wohl hin und wieder Lebenszeichen ihres Daseins, brachten es aber zu keinen bedeutenden Kundgebungen einer gesammelten wissenschaftlichen Thätigkeit und Strebsamkeit. Die Stürme des Reformationszeitalters und die Verwüstungen des dreißigjährigen Krieges hatten dem Ordensleben in Deutschland schwere Wunden geschlagen, und eine geregelte wissenschaftliche Thätigkeit unmöglich gemacht; es bedurfte einer geraumen Zeit, ehe die mancherlei geistlichen Genossenschaften und Körperschaften, oder diejenigen unter ihnen, welche die Pflege der kirchlichen Wissenschaft als ihren Beruf erkannten, ihre Kräfte zur Wiederaufnahme einst gepflogener Thätigkeit zu sammeln vermochten. Die Dominikaner waren während des siebzehnten Jahrhunderts fast völlig verstummt, die Franziskaner hinter die Kapuziner zurückgetreten, unter welchen sich seit Valerian Magni einzelne als Schriftsteller einen achtbaren Namen errangen. Der Minorit Reiffenstuel, welcher sich zunächst

nach Sporer als Theolog hervorthat, fällt in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts; und von da an machen sich wieder mehrere Franziskanerlektoren als theologische Skriptoren bemerkbar. Auch die Serviten hatten eine kurze Blütezeit auf theologischem Gebiete; Struggl, Rupprecht, Gabriel Schenk' haben ihre Namen durch gelehrte Werke und Abhandlungen auf die Nachwelt vererbt. Einen rüstigen Aufschwung nahmen gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts die Benediktiner, welche in der Universität Salzburg einen Vereinigungspunkt hatten; von da aus verbreitete sich eine nachhaltige wissenschaftlich-theologische Anregung durch die Benediktinerklöster Süddeutschlands und in den deutschen Alpenländern bis in die Schweiz. Und nachdem die scholastischen Studien in Verfall gerieten, wirkte das Beispiel der französischen Benediktiner ermunternd und belebend auf die Pflege der patristischen Gelehrsamkeit in den deutschen Klöstern des Ordens, und auf den Betrieb eines regen Sammelfleißes in Aufsuchung unedierter merkwürdiger Dokumente und Schriftwerke der kirchlichen und theologischen Literatur. Neben den Benediktinern gibt, namentlich gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, der Orden der Augustiner-Chorherren in mehreren ausgezeichneten Männern seinem Streben auf kirchlich-theologischem Gebiete Zeugnis; Eusebius Amort ist jedenfalls einer der bedeutendsten Theologen, welche Deutschland im achtzehnten Jahrhundert aufzuweisen hat. Auch unter den Augustiner-Eremiten zeigte sich wissenschaftliche Regsamkeit, welcher die an mehreren katholischen Universitäten ihnen gestattete Lehrwirksamkeit fördernd zu statten kam. Der Cistercienserorden ist in der Theologie des achtzehnten Jahrhunderts zwar durch eine sehr geringe Zahl von Namen vertreten, hat aber unter diesen wenigen einen Stephan Wiest aufzuweisen.

Die theologische Erudition der Vertreter der kirchlichen Lehrwissenschaft konzentrierte sich in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts noch immer in den zwei Hauptgebieten der Theologia scholastica und der kirchlichen Jurisprudenz. Die deutschen Benediktiner des achtzehnten Jahrhunderts traten in die Fußtapfen der Dominikaner, und vertraten, wohl nicht ohne Opposition gegen die Jesuiten, den strengen Thomismus; neben dem strengen Thomismus

und den Jesuiten machte sich auf deutschem Boden dazumal episodisch nochmals der Scotismus bemerkbar, durch die Augustiner-Eremiten war als vierte theologische Richtung der sogenannte reine oder strenge Augustinianismus vertreten. Der Theologia scholastica mußte selbstverständlich ein Cursus scholasticae philosophiae vorausgeschickt werden; jede der genannten Schulen hatte hierin ihre eigenen Traditionen, ihre eigenen Autoren und Lehrbücher. Die Anfänge der Salzburger philosophischen Schule reichen in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts zurück, und sind durch die Schriften von Bernard Ruedorffer[1]), Amand Pachler[2]), Cölestin Sfondrati[3]), Karl Gruber[4]), A. Stroz[5]), O. Aicher[6]) u. a. vertreten, an welche sich bis a. 1740 herab eine nicht geringe Zahl anderer Namen anreiht[7]). Die bedeutenderen darunter sind Ludwig Babenstuber[8]), Placidus Renz der ältere[9]),

[1]) Logica, philosophiae peripateticae instrumentum, in manuale compendium deducta. Salzburg 1650. — De anima libri tres. Salzburg 1650.

[2]) Trias operationum mentis. Salzburg 1652. — Discursus inter Aristotelem et Heraclitum dubiosum, in quo pleraequae difficultates circa demonstrationem ab Aristotele explicantur. Salzburg 1655.

[3]) Cursus philosophicus monasterii S. Galli. St. Gallen 1686, 3 Bde. 4°.

[4]) Theatrum naturae ex octo libris Physicorum generaliter explicatum. Salzburg 1672. — Opposita juxta se posita ex libris de coelis, et libris de ortu et interitu. Salzburg 1672.

[5]) Quaestiones speculativae in Logicam et Metaphysicam. Salzburg 1694.

[6]) Institutiones ethicae, sive discursus morales in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum. Quibus accessit liber de honore et nobilitate. Salzburg 1696.

[7]) Unter diese gehören Alanus Ritter, Leonard Kloz, Bonifazius Sanfftl, Cothbert Polt, Roman Weixer, Adalbero Oefferl, Eberhard Ruedorffer, Ämilian Dratziecher, Edmund Zauner. Vgl. Verzeichnis aller akademischen Professoren zu Salzburg vom Jahr 1728 bis zur Aufhebung der Universität. Salzburg 1813.

[8]) Philosophia Thomistica Salisburgensis. Augsburg 1706, Fol.

[9]) Philosophia ad mentem angelici Doctoris Divi Thomae. Köln 1723, 3. Aufl. 3 Bde. in 8°.

Pl. Renz der jüngere[1]), Bernhard Oberhauser[2]). Andere Peripatetiker des deutschen Benediktinerordens aus dieser Epoche sind Placidus Erkens[3]), Alphons Wenzel[4]), Raphael Köndig[5]), Iso Walser[6]), die Verfasser des sangallensischen Museum peripateticum[7]). Kreszentius Krisper[8]) und Alypius Locherer[9]) lieferten ihrem Zeitalter nochmals die Theorie des scotistischen Peripatetismus; Paul Aler[10]), Anton Mayr[11]), A. Erber[12]) waren letzte Vertreter des Peripatetismus aus dem Jesuitenorden, neben welchen der Augustiner-Eremit Benedikt Heuschen mit dem philosophischen Bekenntnisse seiner Ordensschule hervortrat[13]). Die Anlage dieser Werke, oder wenigstens derjenigen aus ihnen, welche den thomistischen und scotistischen Peripatetismus

---

[1]) Bacchanalia philosophica inter materiam primam et formam substantialem celebrata. Salzburg 1733. — Philosophus sympathetico-antipatheticus, sive problemata philosophica Thomistico-Peripatetica. Salzburg 1733. — Philosophia Aristotelico-Thomistica. Augsburg 1741, Fol.

[2]) Philosophus peripatetico-thomistice discurrens. Augsburg 1730.

[3]) Speculum Angelico-Benedictino-Thomisticum. Köln 1713.

[4]) Philosophia Angelico-Thomistica, seu Quaestiones peripateticae ad mentem D. Thomae Aquinatis et accuratam scholae angelicae methodum concinnata. Augsburg 1739, 8 Bde. Fol.

[5]) Verfasser des philosophischen Teiles des Binarius Thomisticus i. e. cursus theologicus et philosophicus juxta mentem et doctrinam S. Thomae Aquinatis. Augsburg 1748.

[6]) Philosophus irresolutus. St. Gallen 1748.

[7]) PP. Sangallensium Museum Peripateticum. St. Gallen 1745.

[8]) Philosophia scholae, scotisticae, seu solida expositio librorum tum logicalium, tum physicorum et metaphysicorum Scoti, Doctoris subtilis. Augsburg 1735, Fol.

[9]) Clypeus philosophico-scotisticus sive cursus philosophicus juxta mentem et doctrinam Doctoris subtilis Joannis Duns Scoti elaboratus. Krems 1740, 3 Voll. Fol.

[10]) Philosophia tripartita: Logica, Physica, de anima et Metaphysica. Köln 1710 ff., 3 Voll. 4°. — Dialectica nova omnibus scholis accomodata. Trier 1712.

[11]) Philosophia peripatetica antiquorum principiis et recentiorum experimentis conformata. Ingolstadt 1739.

[12]) Cursus philosophicus. Wien 1750.

[13]) Compendium philosophiae nostri P. Magistri Nicolai Gavardi. Köln 1748.

vertreten, ist sich in allen ziemlich gleich. Sie behandeln Logik, Physik und Metaphysik; die Materien der Logik und Metaphysik sind nach der Reihenfolge der bezüglichen aristotelischen Schriften geordnet. In der Logik wird bei Rentz, dem älteren, nach Vorausschickung allgemeinster Orientierungen gehandelt vom Objekte der Logik, vom ens rationis, von den Universalien, Prädikamenten (mit Einschluß der Anteprädikamente und Postprädikamente), vom Satze und von der Rede, von Begriff, Urteil und Schluß. Die Physik handelt von den allgemeinen Prinzipien und Ursachen der Dinge, von Bewegung, Zeit und Raum, vom Himmel, von den Elementen, von den zusammengesetzten Körpern, von Generation, Korruption, Alteration derselben, von den unbeseelten und beseelten Körpern, woran sich die Lehre von der Seele im allgemeinen und nach ihren besonderen Funktionen als vegetative, sensitive, rationale Seele schließt. Die Metaphysik handelt vom Seienden im allgemeinen, von den Prinzipien und Proprietäten des Seienden. Wie diese Gliederung die herkömmliche der peripatetischen Schulen ist, so ist auch der Gedankeninhalt der genannten Werke eine treue Reproduktion dessen, was in jenen Schulen herkömmlich gelehrt wurde. Wir finden bei den deutschen Benediktinern der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts nochmals alle Sätze und Lehren des spekulativen Thomismus, wie sie in den vorausgegangenen Jahrhunderten, und namentlich während des siebzehnten, in den Dominikanerschulen Frankreichs und Spaniens gelehrt worden waren; die gesamte Tradition dieser Schulen ist in die Thomistik der deutschen Benediktiner hinüber genommen. Demgemäß wiederholt sich hier nochmals die Polemik gegen die vom Thomismus abweichenden Sätze der scotistischen Doktrin, sowie gegen den die praemotio physica bestreitenden Molinismus der Jesuiten; es wiederkehren nochmals die Diskussionen aller jener Meinungsverschiedenheiten, die innerhalb der Thomistenschule selber statt hatten. Der spekulative Rückhalt der Thomistik ist die Lehre von den Universalien nach der vierfachen Bedeutung des Universale als Universale in essendo, in praedicando, in repraesentando und in causando[1]). Der mit der Lehre vom Universale

[1]) Vgl. über den Ontologismus der spekulativen Scholastik meine Geschichte des Thomismus, S. 516—524.

zusammenhängende ontologische Grundgedanke der spekulativen Thomistik ist der Gegensatz von Stoff und Form als passivem und aktivem Prinzipe alles Seins und Thätigseins, Werdens und Geschehens; auf diesen Grundgedanken sind schließlich alle Probleme der Metaphysik und spekulativen Kosmologie zurückzuführen, aus ihm letztlich das Verhältnis alles Niederen zu dem ihm übergeordneten Höheren, der sublunarischen Welt zur siderischen, des Leibes zur Seele, der Kreatur zu Gott zu begreifen. In der reinen und strengen Durchbildung jenes Grundgedankens auf den Gebieten der Anthropologie, Kosmologie und Charitologie besteht nun der spezifische Charakter des Thomismus im Unterschiede von den Lehren und Anschauungen der Scotisten und Molinisten, welche mit den Thomisten wohl den scholastischen Peripatetismus gemein hatten, aber die spekulative Grundrichtung desselben nicht mehr strenge einhielten. Die Scotisten alterierten dieselbe durch ihren abweichenden Begriff von der materia prima, welcher sie im Gegensatze zu den Thomisten einen actus entitativus beilegten, und demzufolge auch die thomistische Fassung des Verhältnisses von Seele und Leib im Menschen entsprechend modifizierten; auch betonten sie den Thomisten gegenüber die Unabhängigkeit des Willens vom Erkennen, und kehrten im Zusammenhange damit im Gegensatze zu der spekulativen Gedankenrichtung des Thomismus mehr die ethische Betrachtungsweise der inneren Seelenvorgänge hervor. Die Jesuiten verhielten sich von vornherein gegenüber den aus dem Mittelalter überlieferten Meinungsgegensätzen innerhalb der Scholastik eklektisch; der Molinismus war ein entschiedenes Abgehen von den spekulativen Grundlagen des Thomismus, und im Gegensatze zu diesem schlägt im scholastischen Peripatetismus der Jesuiten entschieden ein formal-empiristisches Element vor.

Diese allgemeinste Orientierung über die auf dem Lehrgebiete der Scholastik bestehenden Richtungen vorausgeschickt, wollen wir nunmehr sehen, wie sich dieselben auf dem Gebiete der kirchlichen Lehrwissenschaft in den der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts angehörigen Leistungen deutscher Theologen ausprägten. Wir besitzen aus dieser Epoche eine Reihe umfassend angelegter Werke, in welchen sich uns die dazumal in Deutschland betriebene Theologie nach ihren

verschiedenen Meinungsrichtungen darstellt. Die nach ihren ersten Anläufen bald definitiv für den strengen Thomismus sich entscheidende Salzburger Theologie ist in ihrer geschichtlichen Entwickelung durch die Arbeiten und Leistungen von B. Pettschacher[1]), A. Reding[2]), Paul Mezger[3]), Babenstuber[4]), Hyacinth Peri[5]), Benedikt Schmier[6]), Placidus Rentz dem älteren[7]) repräsentiert, welchen aus den übrigen gleichzeitigen Benediktinerschulen die Werke von Alphons Wenzel[8]), Thomas Schmitz[9]), Anselm Schnell[10]), Benedikt Hueber[11]) zur Seite treten. Die scotistische Theologie dieser Epoche ist durch Werke der Franziskaner-Observanten Amand Hermann[12]) und Krisper[13]), die mo-

---

[1]) Tractatus de Sacramentis in genere, et de Baptismo, Confirmatione et de Eucharistia in specie. Salzburg 1675. — De incarnatione, 1678 u. A.

[2]) Theologia scholastica, XIII Tomis comprehensa. Einsiedeln 1692, Fol.

[3]) Theologia scholastica Salisburgensis. Augsburg 1695, 2 Tomi Fol., 1719, 4 Voll. Fol.

[4]) Universa Theologia. Salzburg 1720, 8 Voll. in 4°.

[5]) Quaestiones theologicae in I et II Partem Summae S. Thomae Aquinatis. Steyer 1719—32, 5 Voll. Fol.

[6]) Sacra Theologia scholastico-polemico-practica tractatus 29 complectens. Augsburg 1737, 3 Tomi Fol. — Eine Übersicht über dieses Werk bei Ziegelbauer, Histor. rei litt. Ord. S. Ben., Tom. IV, S. 118—122.

[7]) Theologia ad mentem Angelici Doctoris D. Thomae. Opus posthumum. Augsburg 1741, Fol.

[8]) Controversiae selectae ex universa Theologia scholastica ad mentem Doctoris angelici, Divi Thomae Aq. et accuratam scholae angelicae methodum. Regensburg 1723.

[9]) Theologia scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis. Köln 1734, 2 Voll. 8°.

[10]) Cursus theologiae scholasticae abbreviatus. Altorff 1727.

[11]) Universa theologia scholastica tam speculativa quam moralis Als zweiter Teil des oben (S. 91, Anm. 5) erwähnten Cursus binarius.

[12]) Tractatus theologici in libros Sententiarum Scoti. Köln 1690. — Über ein anderes Werk Hermanns vgl. oben S. 63, Anm. 6.

[13]) Theologia scholae scotisticae, 1728. Tom. IV, Fol. Diesen beiden Werken reihte sich später an: Kickh (Dalmatius), Universa theologia dogmatico-scholastica. 5 Voll. 4°; Augsburg 1765.

linistische Theologie durch die Jesuiten Anton Mayr[1]), Sigismund Busch[2]), Franz Kolbe[3]), Anton Erber[4]), Heinrich Kilber[5]) vertreten. Der Servit Markus Maria Struggl[6]) schließt sich gleichfalls in eklektischer Weise der antithomistischen Scholastik an. Von den Theologen aus dem Orden der Augustiner-Eremiten: Augustin Höfler[7]), Nikolaus Girken[8]), Sigismund Büttner[9]), Benignus Sichrowski[10]), Anselm Hörmannseder[11]) bekennen sich die beiden letzteren ausdrücklich zur ägydianischen Theologie, welcher bis auf einen gewissen Punkt auch Eusebius Amort[12]) zugethan ist, im ganzen aber sich eklektisch verhält, und an der Grenzscheide zwischen Scholastik und neuerer antischola-

---

[1]) Theologia scholastica tractatus omnes in universitatibus provinciae Germaniae Superioris Soc. Jesu tradi solitos et quaestiones in iis praescriptas complexa, quibus additae sunt complures aliae, recentiores etiam controversiae. Ingolstadt 1729 ff., 8 Voll. 8°.

[2]) Theologia speculativa. Graz und Augsburg 1715—36, 8 Tle. 8°.

[3]) Disputationes speculativo-theologicae in Summam S. Thomae. Prag 1740, 7 Tle. 8°. (op. posthum.). — Universa theologia speculativa publicis praelectionibus in universitatibus Pragensi, Wratislaviensi et Olomucensi tradita. Prag 1740, 2 Voll. Fol. (op. posthum.).

[4]) Theologiae speculativae tractatus octo. Wien 1747, 8 Tle. 8°.

[5]) Institutiones theologicae, in quibus praeter fidei dogmata propugnantur quaestiones scholasticae etc. Würzburg 1751 ff., 4 Voll.

[6]) Theologia universa in via recentiorum ad usum studentium accomodata. Wien 1744, 2 Voll. Fol.

[7]) Controversiae ex universa theologia scholastica. München 1688.

[8]) Summa summae Theologiae scholasticae juxta tuta et inconcussa dogmata S. Augustini et Thomae Aquinatis. Köln 1704, 2 Voll. 8°.

[9]) Dissertatio de peccato originali. Würzburg 1735. — Tractatus de praemotione physica. — Tractatus contra scientiam mediam. — Tractatus de Deo uno. — Tractatus de gratia actuali et habituali.

[10]) Theologia scholastica Aegydio-Augustiniana. Nürnberg 1720, Tomi IV, 4°.

[11]) Hecatombe theologica, seu centum quaestiones ex universa theologia Augustino-Aegydiana speculativa, olim a P. Mag. Friderico Gavardi sex tomis divulgata, nunc duobus opusculis comprehensa. Posen 1737.

[12]) Theologia eclectica moralis et scholastica. Sub auspiciis S. D. N. Benedicti XIV ad mentem SS. Patrum et theologorum insignium praesertim veterum conscripta. Augsburg 1752 ff., 23 Tomi 8°.

stischer Theologie steht. Wir wählen uns zur vergleichenden Gegenüberstellung die Werke von Peri, Krisper, Erber und Amort aus, durch welche die vier Hauptschattierungen der auf dem Gebiete der spekulativen Scholastik bestehenden Meinungsdifferenzen repräsentiert sind. Die beiden ersteren der genannten vier stehen, wie sie überhaupt der Vergangenheit zugekehrt sind, auch in Bezug auf die von ihnen gewählte Darstellungsart noch ganz innerhalb der aus dem Mittelalter überlieferten Lehrtradition, und gehen noch in die von den mittelalterlichen Theologen abgehandelten Vorfragen der Theologie ein, welche von den beiden anderen der genannten vier, und überhaupt allen späteren eklektisch verfahrenden Theologen beiseite gestellt werden; nämlich, ob die Theologie wahrhaft eine Wissenschaft sei, ob eine spekulative oder praktische Wissenschaft? Peri hält als strenger Thomist an dem wissenschaftlichen und spekulativen Charakter der Theologie fest, und erklärt den Habitus des theologischen Wissens für einen quoad substantiam übernatürlichen Habitus. Krisper anerkennt wohl die Notwendigkeit einer übernatürlichen eingegossenen Glaubenstugend, läugnet aber den scientifischen Charakter der Theologie, und läßt demnach auch die daran geknüpften Folgerungen nicht gelten; die theologia viatorum ist keine Subalternspezies der Wissenschaft Gottes und der Heiligen. Hinsichtlich der Frage, ob die Existenz Gottes unmittelbar evident sei, unterscheiden die Thomisten zwischen per se notum in se und per se notum quoad nos, und lassen Gottes Existenz als ein per se notum in se gelten. Duns Scotus, der jene Unterscheidung verwirft, und mit ihm Arriaga und Krisper, läugnen die unmittelbare Evidenz des Satzes: Deus est, schlechthin. Erber schließt sich den Thomisten an, und behauptet mit Peri, daß Gottes Existenz zwar an sich und für eine höhere Vernunft, nicht aber für unsere menschliche Vernunft von unmittelbarer Evidenz sei; Amort behauptet — contra communem sententiam Recentiorum, wie er selber sagt — unter Berufung auf Johannes Damascenus, Anselmus, Albertus Magnus und Ägydius Romanus, daß sie nicht bloß an sich, sondern auch quoad nos von unmittelbarer Evidenz sei. Demnach entfällt bei Amort die weitere Frage, durch welche Art von Demonstration die Existenz Gottes evident gemacht werde. Thomisten,

Scotisten und Jesuiten entscheiden sich für die demonstratio a posteriori. Amort gibt nicht zu, daß ein erwachsener und des Vernunftgebrauches mächtiger Mensch auch nur für eine kurze Zeit einer unüberwindlichen Unkenntnis des Daseins Gottes unterworfen sein könne. Peri und Krisper sind derselben Ansicht; Erber gibt die Möglichkeit eines solchen unüberwindlichen Nichtwissens wenigstens für eine kürzere Zeit zu, hält es aber für undenkbar, daß irgend ein denkfähiger Mensch ohne sittliche Schuld auch nur für eine kürzere Zeit sich sollte zum förmlichen Atheismus überreden lassen können. Als metaphysische Grundbestimmung des göttlichen Wesens wird von Krisper die Unendlichkeit desselben, von Peri, Erber und Amort die göttliche Aseität statuiert; von dieser metaphysischen Grundbestimmung unterscheidet Amort die ratio physica der göttlichen Essenz, die er in den cumulus omnium perfectionum setzt. Die unbestimmte Weite der scientifischen Grundbestimmung der göttlichen Essenz läßt die Annahme einer formalen Distinktion des Wesens von den Eigenschaften, und der Eigenschaften untereinander zu; diese formale Distinktion ist Lehre der Scotisten und findet sich demnach auch bei Krisper. Die Thomisten, und Amort mit ihnen, lassen bloß eine virtuelle Distinktion gelten, die Peri mit vielen Thomisten als eine virtualis intrinseca faßt, wogegen sich jedoch der Jesuit Erber ausspricht, welcher wohl auch eine distinctio virtualis, aber keine virtualis intrinseca zuläßt, die nach ihm in eine distinctio formalis umschlagen würde, sondern einfach nur eine distinctio rationis ratiocinatae. Zu der Frage von der geistigen Anschaubarkeit Gottes tritt Amort mit Ägydius Romanus auf die Seite der strengen Thomisten, welche nicht zugeben, daß die gottschauende Seele ein verbum mentis repraesentativum Dei hervorbringe, indem sich vielmehr Gott selber unmittelbar den Seelen in ratione speciei impressae et expressae einige. Erber steht mit den Scotisten, mit Suarez und seinen übrigen Ordensgenossen auf der entgegengesetzten Seite; und Peri, der sich übrigens selbstverständlich zu den strengen Thomisten hält, führt selbst mehrere Theologen der Benediktinerschule, einen Alphons Stadelmayr, Placidus Stainpacher, Maurus Oberascher, Augustin Magg und die Theologos Sangallenses als Bekenner der antithomistischen Ansicht an, welche

übrigens, wie Erber versichert, aus Thomas sich nicht widerlegen lasse, indem ja Thomas von einem lumen vires intellectus augens et confortans rede.

Eine berühmte Streitfrage der theologischen Schulen war jene über das göttliche Vorherwissen der futura contingentia, der absoluta sowohl als der conditionata. Die contingentia absolute futura werden nach thomistischer Doktrin von Gott in Kraft eines decretum efficax vorausgesehen; dieses decretum efficax ist aber nur eine Modifikation der göttlichen Essenz als actus purus. Ein solches decretum praedeterminans wollen die Scotisten nicht zugeben, und Krisper verwahrt sich gegen die Behauptung Molinas, welcher dem Duns Scotus fälschlich die Lehre von der praedeterminatio physica unterschiebe. Duns Scotus wisse nichts von einer unmittelbaren Influenz Gottes auf die causa secunda und lehre nicht eine Prädetermination, sondern die Kondetermination derselben durch Gott. Peri verweist, da vor Krisper bereits Mastrius Ähnliches über Duns Scotus gesagt hatte, auf die von P. Macedo[1]) nachgewiesene Stellen und Äußerungen des Duns Scotus, welche vollkommen mit jenen des heiligen Thomas stimmen. Dagegen beweist umgekehrt der Jesuit Erber, daß Thomas von der praedeterminatio physica nichts gewußt habe, wenigstens von keiner solchen, durch welche freie Kausalitäten in die allernächste Disposition zu den durch sie zu setzenden Akten versetzt würden Erber ist aber auch mit dem decretum concomitans der Scotisten nicht einverstanden, das ihm einen inneren Widerspruch in sich zu schließen scheint, indem ein decretum efficaciter volitivum seinem Wesen und Begriffe nach als ein praecedens gedacht werden müsse, demnach kein concomitans sein könne. Erber geht also insoweit mit den Thomisten, als er ein den contingentibus absolute futuris vorausgehendes decretum des göttlichen Willens gelten läßt, welches in Hinsicht auf die guten Handlungen der Menschen ein decretum praefinitivum, in Beziehung auf die bösen Handlungen ein decretum permissivum ist; beide Arten der göttlichen Willensbeschlüsse setzt er jedoch in Verbindung mit der scientia media, welche für das

[1]) Collatio doctrinae S. Thomae et Scoti. Coll. X, differ. 1, Sect. 6.

decretum praefinitivum eine regulative Bedeutung erlangt, während sie dem decretum permissivum einfach präcediert. Unter der scientia media verstehen aber die Jesuiten überhaupt das Wissen um das contingens conditionate futurum, welches Wissen in der Mitte steht zwischen der scientia simplicis intelligentiae und der scientia visionis, so wie das contingens conditionate futurum in der Mitte steht zwischen dem contingens mere possibile und contingens absolute futurum.

Der Streit über die scientia media war in den vorausgegangenen Jahrhunderten mit großer Lebhaftigkeit geführt worden, hatte indes im Beginne des achtzehnten Jahrhunderts einer gemäßigteren Stimmung Platz gemacht. Peri hält zwar daran fest, daß die scientia media der Molinisten mit der Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwissens sich schlechterdings nicht vereinbaren lasse, erklärt aber nebenbei, daß sie keine häretische Lehre sei. Amort sieht nicht ein, was sich gegen die richtig verstandene scientia media sollte einwenden lassen; man könne nicht läugnen, daß es in Gott ein Wissen um ein contingens conditionate futurum gebe, zu welchem kein determinatives Wollen Gottes konkurriere, und dieses Wissen sei eben die scientia media. Gott sehe, das Künftige vorausschauend, konnotativ wohl auch sein praefinitivum decretum, dieses sei aber nicht das Medium des göttlichen Vorauswissens; dem decretum komme im Verhältnis zum Künftigen wohl eine Priorität zu, aber nicht ratione essentiae, sondern ratione actualis existentiae. Amort geht in seiner Auffassung und Begründung der scientia media über die Molinisten hinaus, und behauptet mit den neueren Thomisten eine praesentia physica alles Künftigen vor Gott in momento indivisibili aeternitatis. Damit geht er nun auch entschiedenst und völligst von den Grundlagen ab, auf welchen sein ihm vorangegangener Ordensgenosse Augustin Erath eine Vermittelung zwischen den Molinisten und Prädeterministen gesucht hatte[1]). Erath nahm die Sache so, als ob Prädeterminismus und

---

[1]) Conciliatio praedeterminationis physicae seu decreti divini intrinsece efficacis cum scientia media directiva decreti divini intrinsece efficiacis. Augsburg 1689. — Über Eraths sonstige Schriften, aus welchen wir hier noch seine philosophia S. Augustini bemerklich machen, vgl. Jöchers

Molinismus nur die zwei entgegengesetzten Seiten einer und derselben Wahrheit ausdrückten, und glaubte zeigen zu können, daß man im Hinblick auf die beiden streitenden Teilen gemeinsamen wechselseitigen Zugeständnisse eine vollkommen friedliche Ausgleichung der zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen erzielen könne. Dabei hatte er aber ausschließlich das Verhältnis des göttlichen Willens und Vorherbestimmens zum futurum contingens im Auge, und machte auf ein doppeltes Moment im göttlichen Willen, auf das absolute und auf das relative, aufmerksam; das Absolute im göttlichen Willen sei die Entität desselben, das Relative die Determination desselben. In dieser Distinktion glaubte er die Anhaltspunkte zur Vermittelung der einander gegenüberstehenden Sätze beider Schulen gefunden zu haben. Ob er damit nicht in der Sache eigentlich den Molinisten Recht gegeben habe, ist freilich eine andere Frage. Amort sieht von solchen Distinktionen ab, und stellt die Reflexion auf das Verhältnis des göttlichen Willens zur Futurition der kontingenten Dinge als überflüssig beiseite. Es steht ihm im allgemeinen fest, daß Gott aus den unendlich vielen Weltmöglichkeiten jene ausersehen habe, durch deren Realisierung seine Ehre zumeist gefördert wird; in der Voraussicht dieser besten und vorzüglichsten Welt ist schon alles künftig Seiende und Geschehende bis ins einzelnste enthalten, und die göttliche Willens- und Gnadenthätigkeit einzig nur (freigewollte) Effektuierung des Vorausgeschauten oder vielmehr in indivisibili aeternitatis momento vor Gottes Auge schon physice Präsenten. Damit entfällt bei Amort eine Reihe von Fragen und Untersuchungen über göttliche Providenz und Weltleitung, mit welchen sich die Scholastiker bis dahin noch beschäftigten; so daß mit Recht gesagt werden kann, die Theologia eclectica Amorts bezeichne nach dieser Seite hin einen entschiedenen Wendepunkt in der theologisch-wissenschaftlichen Behandlung der kirchlichen Glaubenslehre auf deutschem Boden. Übrigens steht Amort noch auf dem Boden scholastischer Traditionen, wendet sich aber mit Vorliebe den älteren Scholastikern zu, unter welchen er den Ägydius Romanus als einen treuesten Interpreten des heiligen Thomas

---

Gelehrten-Lexikon (Leipzig 1750), Bd. II, S. 373 f.; deutsche Biographie Bd. VI, S. 183.

Aquinas zu wiederholtenmalen mit Auszeichnung hervorhebt. Von der streng gegenständlichen Auffassungsweise der Scholastik wendet er sich ab, wenn er nicht bloß, wie alle Theologen, Gott als das letzte Ziel des Menschen bezeichnet, sondern auch von einem natürlichen Begehren des Menschen nach der Anschauung Gottes, und sogar, obwohl mit Restriktion, der göttlichen Dreieinigkeit spricht. Freilich meint er damit nur eine sogenannte abstraktive Anschauung; einer höheren sei Adam im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht fähig gewesen, ein Anrecht auf die Anschauung Gottes in seiner Wesenheit sei, wie Ägydius Romanus lehre, erst in der christlichen Heiligungsgnade begründet. Die göttliche Dreieinigkeit ist eine Wahrheit, welche die sich selbst überlassene Vernunft nicht auffinden würde, aber auf Grund der Offenbarungslehre zu demonstrieren vermag.

Von der Gotteslehre auf das Gebiet der Anthropologie und Charitologie übergehend, haben wir es mit dem Zustande des Menschen vor und nach dem Falle, mit den Lehren über Sünde und Gnade, Schuld und Verdienst, Rechtfertigung und Heiligung zu thun. Peri schildert den Urzustand des Menschen als einen in Kraft der ursprünglichen Begnadigung bestehenden Stand der Wohlordnung, zufolgedessen die niederen Seelenkräfte ohne Widerstreben dem vernünftigen Willen, dieser aber Gott gehorchte. In Kraft der Unterwerfung seines Willens unter Gott bezog der Mensch Alles auf Gott als seinen letzten Zweck, und darin bestand seine Gerechtigkeit und Unschuld. Daß die sinnlichen Triebe dem vernünftigen Willen vollkommen unterthan waren, war Gnade, in deren Kraft der Mensch auch im stande war, Schmerz, Krankheit und Tod von seinem an sich leidensfähigen und auflöslichen Körper ferne zu halten. Indem er von Gott abfiel, wurden auch die sinnlichen Triebe von der Herrschaft des vernünftigen Willens entfesselt, der Leib dem Lose der Sterblichkeit und Vergänglichkeit anheimgegeben, Leiden und Schmerzen unterworfen; dieser Zustand der verderbten Natur pflanzte sich auf alle Nachkommen Adams fort. War der ursprüngliche Zustand ein Zustand der Gerechtigkeit, so ist der Stand der gefallenen Natur ein Stand der Sünde, der sich auf alle Nachkommen Adams vererbt; und es fragt sich nur, worin das Wesen der Erbsünde bestehe. Duns Scotus —

fährt Peri fort — faßt es rein privativ, als Mangel der Heiligungsgnade und der damit verknüpften Tugenden, sowie der ursprünglichen Herrschaft über die sinnlichen Triebe. Diese Ansicht streitet jedoch gegen die Bestimmungen des Trienter Konzils, welches sagt, daß durch die Taufe vom Menschen Alles hinweggenommen werde, quod veram ac propriam peccati rationem habet; der Verlust jener ursprünglichen Herrschaft über die sinnlichen Triebe aber wird durch die Taufe nicht aufgehoben. Gleichwohl deutet das Konzil an, daß die Auflehnung des Fleisches wider den vernünftigen Willen vor der Taufe den Charakter der Sünde an sich habe: nun kann das Wesen der Erbsünde nicht formell in der Begierlichkeit bestehen, weil diese durch die Taufe nicht ausgelöscht wird, und somit, wenn Begierlichkeit das Wesen der Erbsünde ausdrücken würde, letztere auch noch nach der Taufe förmlich vorhanden wäre. Man wird demnach ein doppeltes Moment der Erbsünde unterscheiden müssen, ein formales und ein materiales; das materiale Moment besteht in der Konkupiszenz, das formale in der Karenz der ursprünglichen Gerechtigkeit. Die Fortpflanzung der Erbsünde erklärt Peri daraus, daß jede neugeschaffene Menschenseele mit einem Körpergebilde vereinigt wird, welches aus einem korrupten d. i. des ursprünglichen Vigor und der ursprünglichen Weihe entbehrenden Samen entsprossen ist. Eigentliches Subjekt der Erbsünde ist bloß der vernünftige Wille des Menschen; die in den übrigen Potenzen des Menschen vorhandenen erbsündlichen Defekte haben nicht so sehr den Charakter von Schuld und Sünde, als vielmehr jenen der Strafe. Die unbefleckte Empfängnis Mariä ist gegenwärtig Lehre aller katholischen Akademien; sie ist zwar noch nicht durch eine förmliche Entscheidung des päpstlichen Stuhles unter die förmlichen Dogmen der katholischen Kirche gesetzt, kann aber seit der Bulle Alexanders VII. nicht mehr, ohne gegen den Glauben zu verstoßen, angestritten werden. Sfondrati suchte zu zeigen, daß auch Thomas Aquinas sich zur Lehre von der unbefleckten Empfängnis bekannt habe,[1]) vermochte aber in diesem Punkte nicht die allgemeine

[1]) Innocentia vindicata, in qua gravissimis argumentis ostenditur, angelicum Doctorem D. Thomam pro immaculato conceptu Deiparae sensisse et scripsisse. St. Gallen 1695, Fol.

Zustimmung der Salzburger Schule zu erlangen. Ganz vereinzelt stand inmitten dieser Schule Benedikt Schmier, der die heilige Jungfrau nicht bloß von der Erbsünde, sondern auch von dem debitum proximum contrahendi maculam originalem eximierte. Sfondratis Ansicht, daß die ungetauft verstorbenen Kinder zwar nicht in das Reich der himmlischen Herrlichkeit, aber dennoch zu einer natürlichen Seligkeit gelangen[1]), erregte bei mehreren französischen Bischöfen Anstoß; unter den deutschen Theologen aber äußerten sich mehrere, namentlich Amort, kaum anders, als Sfondrati.

Die späteren Scotisten hatten sich, wie in anderen Punkten, so auch in der Lehre von der Erbsünde den Thomisten mehrfach genähert. Krisper geht auf den streng scotistischen Standpunkt zurück, und bestreitet nicht nur die seiner Schule entgegengesetzten Ansichten, sondern auch die von den Vertretern derselben hin und wieder unternommenen Auslegungen der Ansicht des Scotus. So läßt er namentlich nicht gelten, daß Scotus das formale Moment der Erbsünde in die Karenz der ursprünglichen Gerechtigkeit und der damit verbundenen natürlichen und übernatürlichen Gaben gesetzt hätte. Das peccatum originale sei nach Scotus nichts anderes, als die Sünde Adams, an welcher seine Nachkommen moralischen Anteil haben, weil sie in Adam tanquam in capite gesündiget haben. Adams Sünde ist also wesentlich eine Schuld des Geschlechtes; oder sie ist eine Sünde, die dem menschlichen Geschlechte blieb, wie die Sünde des Einzelnen als Schuld bleibt und fortdauert, wenn auch der sündige Akt als solcher längst vorüber ist. Auch in der Lehre vom Urzustande stellt Krisper mehrere eigentümliche Sätze auf, und den Thomisten entgegen; er glaubt hervorheben zu müssen, daß der Leib des Menschen im Stande ursprünglicher Gerechtigkeit zerstört werden konnte und nur durch eine besondere Wirkung Gottes gegen jedwede Art zerstörender Einflüsse schlechthin geschützt gewesen sein würde; daß der Mensch ohne Verlust der ursprünglichen

[1]) Nodus praedestinationis ex ss. literis doctrinaque S. Augustini et Thomae, quantum homini licet, dissolutus. Rom 1697. — Vgl. dazu: Dispunctio notarum quadraginta, quas scriptor anonymus libro Sfondrati, cui titulus »Nodus praedestinationis etc.« inussit. Köln 1705, 3. Aufl. Samt einem Nachhange mit dem Motto Psalm 63, 8.

Sünde läßliche Sünden hätte begehen können; daß, wenn der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit fortgedauert hätte, bloß jene Menschen, welche auch jetzt, nach Adams Sünde, unter die Auserwählten gehören, geboren worden sein würden.

Erber schließt sich in der Erklärung der Fortpflanzung der ersten Menschensünde auf Adams Nachkommen der scotistischen Ansicht an, und betont im Gegensatze zu der von den Thomisten angenommenen Befleckung der Seele durch Einsenkung in den Leib der Begierlichkeit die moralische Mitschuld aller Descendenten Adams mit ihrem Stammhaupte Adam. Dieser Begriff der Erbsünde erklärt sich bei Erber aus dem allgemeinen Begriffe des peccatum habituale als Inhärenz einer Schuld wegen einer That, die noch nicht verziehen, getilgt oder gesühnt worden ist. Die Karenz des Nachlasses und der vollgültigen Genugthuung konstituiert nach Erber die wesentliche Form des peccatum habituale; demgemäß verwirft er die Ansicht der Thomisten, welche das Wesen des peccatum habituale bloß in den Verlust des Standes der Heiligung setzen, ohne auf dasjenige zu advertieren, wodurch die einem einzelnen Momente der Zeit angehörige Thathandlung in ihrer Wirkung dauernd fortbesteht. Ungenügend ist nach Erber weiter auch die Ansicht der Scotisten, nach deren Lehre das peccatum habituale bloß einen reatus subeundae poenae ausdrückt, als ob dieser reatus ad poenam nicht den reatus culpae zu seiner grundhaften Voraussetzung hätte.

Amort hält sich an die der thomistischen Schule geläufige Unterscheidung zwischen dem formalen und materialen Momente der ursprünglichen Gerechtigkeit sowohl, als auch des nachfolgenden Zustandes der erbsündlichen Verderbtheit; er hebt hervor, daß die menschliche Natur durch Adams Sünde dessen nicht verlustig gegangen sei, was absolut zu ihrem Wesen gehört; wohl aber dessen, was ihr selbst nur in Rücksicht auf ihre sittliche Vollendung in natürlicher Ordnung notwendig wäre. Amort nennt die absolut zum Wesen des Menschen gehörige natürliche Ausrüstung und Begabung die dona naturae absolute debita, die zur Vollendung in natürlicher Ordnung notwendigen Gaben Gottes nennt er die dona conditionate debita, und versteht darunter das Vermögen vollkommener sittlicher Bewältigung der niederen Begehrungen. Das erstere konstituiert den status naturae purae, letzteres gehört zum

status naturae integrae. Die richtige Auffassung und Würdigung dieser beiden status naturae humanae ist nach Amort von maßgebendem Einfluß auf das Verständnis der gesamten Gnadenlehre, soweit sie nämlich im Gegensatze zum Bajanismus und Jansenismus zu entwickeln ist.

Peri, dem vorherrschend nur darum zu thun, den thomistischen Begriff der Gnade rein und unverfälscht darzustellen, knüpft nicht an die theologische Abstraktion des status naturae purae, sondern an den status naturae lapsae an, um zu ermitteln, was und wie viel der jetzige Mensch aus sich selbst vermag, und was er ohne besondere übernatürliche Gnadenhilfe nicht vermag. Der gefallene Mensch vermag ohne diese besondere Hilfe in Kraft des sich von selber verstehenden concursus Dei generalis wohl die meisten natürlichen Wahrheiten, die spekulativen sowohl wie die praktischen, zu erkennen, aber nicht die kollektive Gesamtheit derselben, und vermag sie nur speculative, aber nicht practice zu erfassen. Er vermag ferner aus sich und ohne besondere Gnadenhilfe wohl einiges, aber nicht alles moralisch Gute zu wollen und zu vollbringen; er ist aus sich unvermögend, Gott als den Urheber der Natur und natürlichen letzten Zweck mit einer wirksamen Liebe über alles zu lieben, jedoch würde, um ihm zu einer solchen Liebe zu verhelfen, an sich genommen eine bloß natürliche Gnadenhilfe Gottes ausreichend sein. Eine solche Hilfe wäre ihm auch ohne vorausgegangenen Sündenfall in status naturae purae notwendig. Der gefallene Mensch ist aus sich allein unvermögend, alle Gebote und Verpflichtungen der natürlichen Moral zu erfüllen; und ist ohne die habituelle Heiligungsgnade nicht im stande sich auf längere Zeit von Verfehlungen wider jene Gebote frei zu erhalten. Aber auch im stande der natura reparata ist er ohne spezielle Gnadenhilfe nicht im stande, alle Todsünden zu vermeiden und alle schweren Versuchungen zu überwinden. Diese Sätze sind teilweise gegen die Scotisten gerichtet, sofern diese dem Menschen ein natürliches Vermögen, Gott über alles zu lieben und alle Gebote der natürlichen Moral zu erfüllen, beilegen. Die letztere Behauptung wird indes von Krisper als nicht scotistisch zurückgewiesen, und mit den Thomisten das Unvermögen des Menschen, aus sich selbst alle natürliche Gerechtigkeit zu erfüllen, anerkannt. Amort lehrt, daß zu moralisch guten Handlungen gemeinhin die gratia

extrinsece supranaturalis (z. B. Mahnungen der Eltern, Gedanke an den Tod u. s. w.) genüge, für den Menschen in statu naturae lapsae aber auch notwendig sei, auf daß seine Handlungen allen Bedingungen der sittlichen Güte einer freien Handlung entsprechen.

Die Gnade wird in die aktuelle und habituelle Gnade eingeteilt. Peri beklagt, die thomistische Auffassung des Wesens beider Arten von Gnade gegen zwei verschiedene Klassen von Gegnern verteidigen zu müssen; den thomistischen Begriff der habituellen Gnade gegen die Scotisten, jenen der aktuellen Gnade gegen die Jesuiten. Die Scotisten lassen die habituelle Gnade nur als eine moralische Partizipation an der göttlichen Natur gelten; die Thomisten sehen in ihr eine physische Partizipation an der göttlichen Natur. Peri geht noch weiter, und nimmt, von der sententia communis der Salzburger Theologen abweichend, mit Pettschacher überdies auch noch an, daß die Heiligungsgnade eine participatio naturae divinae qua infinitae sei. Daraus erklärt sich weiter, weshalb die Heiligungsgnade von den Thomisten für etwas vom habitus charitatis real Verschiedenes genommen wird. Krisper behauptet selbstverständlich das Gegenteil, schließt sich aber weiter als Bestreiter der praemotio physica auch in Hinsicht auf die aktuelle Gnade den Gegnern des Thomismus an; ebenso erklärt er sich gegen die damit zusammenhängende thomistische Auffassung des Unterschiedes zwischen der gratia efficax und gratia sufficiens. Amort läßt die thomistische praemotio physica, sowie auch die delectatio victrix der Augustinianer als Theorien gelten, die mit dem katholischen Dogma vereinbar seien, hält jedoch die durch die scientia media vermittelte Erklärung des Unterschiedes zwischen der gratia efficax und gratia sufficiens für die einfachste und natürlichste. Da die Thomisten und Augustinianer von ihren Gegnern der geistigen Verwandtschaft mit den Jansenisten beschuldigt wurden, so hebt Amort die durchgreifenden Unterschiede zwischen der Lehre der ersteren und letzteren hervor. Die Jansenisten bekennen sich nämlich zu einem förmlichen moralischen Determinismus, welchen die Augustiner und Thomisten ebenso förmlich zurückweisen; ferner bezieht sich die jansenistische gratia respective victrix bloß auf den Stand der gefallenen Natur, während die augustinianische delectatio victrix, sowie die thomistische praemotio

physica in den Systemen beider Schulen auch auf den status naturae integrae und auf den primären Prüfungsstand der reinen Geister ihre Anwendung finden. Die von Quesnel über die gratia efficax gegebenen Erklärungen könnten, fährt Amort weiter, auf den ersten Anblick den Schein einer gewissen Ähnlichkeit mit der thomistischen praemotio physica erwecken, der indes bei näherem Zusehen bald verschwindet; denn es zeigt sich dann deutlich, daß Quesnel nicht mit den Thomisten, sondern mit Jansenius geht. Quesnel spricht dem der gratia efficax ermangelnden Menschen die potentia bene agendi ab; ist dies etwas anderes, als die von Jansenius behauptete impotentia bene agendi des Menschen im Stande der gefallenen Natur? Amort beruft sich des Näheren für den Unterschied und Gegensatz zwischen den Lehren Quesnels und der Thomisten auf eine Schrift des mit der jansenistischen Streitsache in vorzüglichem Maße vertrauten Jesuiten Jacques Fontaine; bald nach Fontaine hatte ein deutscher Ordensgenosse Amorts, der Chorherr Augustin Michl eine ausführliche Kritik der in Rom zensurierten Quesnelschen Sätze erscheinen lassen[1], in welcher die Unvereinbarkeit derselben mit Augustins und Thomas Lehre, sowie mit der Lehre der Kirche im allgemeinen nachgewiesen wird. Auch Krisper schrieb eine „Verscheuchung der jansenistischen und quesnelianischen Nebel durch das Licht der scholastischen Lehrweisheit[2]).

[1]) Confutatio infamis libri, cui temerarius titulus est: Expostulatio et Protestatio, qua reclamat adversus decretum pontificium, quo 101 propositiones damnatae sunt, Paschasius Quesnel presbyter Parisinus. Landshut 1719. Drei Jahre früher hatte Michl die päpstliche Bulle bereits gegen den Tübinger Kanzler J. W. Jäger verteidiget. Eine andere, gegen den Ulmer Professor Joh. Frick gerichtete Verteidigungsschrift ließ der Augsburger Jesuit Christoph Leopold erscheinen unter dem Titel: Dissertationes historico-polemicae, quibus Bulla Unigenitus contra novum Testamentum P. Quesnelli a. 1713 promulgata adversus librum, cui titulus: Inclementia Clementis XI etc. defenditur. Augsburg 1718.

[2]) Nebula Jansenismi et Quesnelianismi luce dogmatico-scholastica dispulsa. Augsburg 1727. — Ein paar Jahre später veranstaltete der an der Wiener Universität lehrende Jesuit Weichard Lewenberg aus Anlaß einer Doktorpromotion eine neue Ausgabe einer mit Krispers Werken ungefähr gleichzeitig erschienenen Schrift gegen den Jansenismus: Jansenii doctrina ex Thomisticae Theologiae praeceptis atque institutis damnata, a quo-

Amort drang auf Vereinfachung der scholastischen Theologie, und suchte zu zeigen, daß, wenn man gewisse theologische Probleme auf eine bestimmte Art anfasse, eine Menge von Streitfragen als überflüssig entfalle. So waren die Thomisten und Scotisten über die Frage geteilt, ob Gott dem Menschen die Schuld erlassen könne, ohne ihm die heiligende Gnade einzugießen. Die Scotisten hielten es für möglich, weil sie die Läugnung der Möglichkeit für einen Angriff auf die göttliche Machtvollkommenheit ansahen; die Thomisten hielten es für unmöglich, weil sie in der Eingießung der Heiligungsgnade die Applikation des göttlichen Machtvermögens sahen, ohne welche die vorausgesetzte Wirkung nicht eintreten könne, und weil der Mensch ohne Heiligung ein Unreiner bleibe. Amort steht in letzterem Punkte auf Seite der Thomisten, hält es aber für lächerlich, neben der Erteilung der Heiligungsgnade als besonderes Moment noch die gnadenvolle Wiederaufnahme des Menschen von Seite Gottes zu urgieren, als ob letztere nicht die natürliche Folge und der selbstverständliche Zweck der Gnadenerteilung wäre. Die Frage, ob die heiligende Gnade in der Essenz der Seele, wie die Thomisten wollen, oder in den Potenzen der Seele subjektiviere, wie die Scotisten annehmen, fällt für Amort weg, da er keinen reellen Unterschied zwischen der Seele und ihren Potenzen zugibt; dem Begriffe nach seien die Thomisten im Rechte, sofern man unter der Heiligungsgnade dies versteht, daß die Seele durch den göttlichen Geist bleibend zu supranaturalen Akten disponiert sei. Andererseits ist aber diese Disposition eben nur ein ordo activus der Seele, der das Wirken der Seele angeht, nicht aber eine qualitas absoluta, die abgesehen von der Disposition der Seelenkräfte an sich etwas Wesenhaftes wäre; in diesem Sinne also hätten die Scotisten und überhaupt die neueren den Thomisten gegenüber recht. Überhaupt verfolgt Amort die Tendenz, die tiefere Anschauungsweise der Thomisten mit der natürlicheren Erklärungsweise der Antithomisten zu verbinden. Die Bannezsche Lehre von der absoluten physischen Machtwirksamkeit Gottes im Reiche

---

dam Societatis Jesu sacerdote Benedicto XIII Pontifici Maximo dicata, nunc honoribus . . . SS. Theol. Doctorum . . . recens creatorum oblata. Wien 1732.

der Gnade widerstrebt ihm entschieden; ebensowenig aber mag er sich mit dem, in der abstrakten Allmöglichkeit des göttlichen Könnens sich bewegenden Theologismus der Scotistenschule befreunden. Er ist mit ihnen einverstanden, wenn sie im Gegensatze zu den Thomisten von einer bloß moralischen Wirksamkeit der Gnade und der Sakramente reden, während die Thomisten eine sogenannte physische Wirksamkeit annehmen. Er stimmt in diesem Punkte den Scotisten aus demselben Grunde bei, aus welchem er in der Lehre von der göttlichen Vorausbestimmung den Molinisten beitritt; in beiden Fällen scheint ihm nämlich die antithomistische Erklärungsart die einfachere und natürlichere zu sein. In Hinsicht auf die von den Scotisten bejahte, von den Thomisten verneinte Frage, ob Christus auch für den Fall, daß Adam nicht gesündiget hätte, Mensch geworden wäre, nimmt er eine eigentümliche mittlere Stellung ein; er meint, Christus würde sich da zwar nicht als Mensch, wohl aber in einer anderen Erscheinungsform höherer Art versichtbart haben. Die Manifestation Christi scheint ihm zur Kompletion der Weltordnung zu gehören.

Wir sollten, um unsere vergleichende Übersicht vollständig durchzuführen, die zwischen den geschilderten Schulen bestehenden Meinungsgegensätze auch noch auf den Gebieten der theologischen Aretologie und Dikäologie, Christologie und Sakramentenlehre verfolgen. Es fehlt auf allen diesen Gebieten nicht an Sätzen, welche ein charakteristisches Licht auf Geist und Richtung der verschiedenen Schulen werfen. So wird z. B. in der Lehre de virtute fidei die Frage aufgeworfen, was als Motiv oder objectum formale des Glaubensaktes und der Glaubenstugend zu gelten habe? Nach der Lehre der Thomisten ist Gott als veritas prima dieses objectum formale; nach der Ansicht der Scotisten ist es die revelatio Dei; nach der Ansicht der Neutrales (Jesuiten), welche beide Meinungen miteinander verbinden, ist es die veritas prima in loquendo. Nach der Ansicht der Thomisten ist die revelatio externa bloße Bedingung, nicht aber ein Motiv des theologischen Glaubens; nach der Ansicht der Übrigen ist sie wenigstens ein motivum partiale des Glaubens, nach scotistischer Ansicht noch mehr, als Partialmotiv. Nach thomistischer Ansicht war die Inkarnation Christi der einzig mögliche und darum notwendige Modus

einer vollgültigen Satisfaktion für die Sünden der Menschheit, was jedoch von den Scotisten bestritten wird u. s. w. Es wird uns erlaubt sein, rücksichtlich der den bezeichneten Gebieten der Theologie angehörigen Kontroversen zwischen Thomisten und Scotisten, sowie der Stellung der Neutrales zu Beiden auf die allgemeine Geschichte der Scholastik zu verweisen. Zum größeren Teile sind die einschlägigen Meinungsdifferenzen nur weitere Konsequenzen der bereits vorgeführten Meinungsgegensätze, die übrigens in dem successiven Zersetzungsprozesse der Scholastik von selber erloschen, und bei der durch die Zeitumstände notwendig gemachten Änderung in der Behandlungsart und Vortragsweise der Theologie anderen Fragen und Untersuchungen Platz machten. In Erbers mehrerwähntem Werke ist die scholastisch-disputative Methode schon völlig aufgegeben; der Verfasser beschränkt sich auf eine in scholastischer Lehrform gegebene Exposition der Theologie seines Ordens. Der Jesuit Viner[1]) sucht zu zeigen, wie sich die Theologie in vielen bisher so umständlich kontrovertierten Materien durch Annahme der Lehre von der scientia media vereinfache, welche ganze Reihen von Fragen und künstlichen Distinktionen entfallen mache. Amort steht an der Grenzscheide der Scholastik; er befaßt sich noch mit Erörterung scholastischer Fragen, namentlich solcher, die ein spekulatives Interesse haben, und hat Methode und Darstellungsform mit den letzten Scholastikern gemein, unterscheidet sich jedoch von denselben durch eine reichliche Beibringung biblischer und patristischer Belege für einzelne ihm besonders wichtig dünkende Sätze; in nicht wenigen Partien beschränkt er sich einfach darauf, die herkömmlichen Distinktionen und Sätze der scholastischen Theologie der Reihe nach vorzuführen, und verweilte dann nur bei solchen Punkten etwas länger, in welchen er seine besondere Meinung hat.

Die Theologia scholastica enthält als ein aus der Kommentierung des heiligen Thomas herausgewachsenes Lehrsystem eine Reihe von Traktaten über die in der Summe des heiligen Thomas abgehandelten Materien, und in der Regel, obschon nicht ausnahmslos, mit Anschluß an die von Thomas befolgte Ordnung der Lehrstücke. A. Mayr, Erber,

---

[1]) Tractatus theologico-juridicus de summa trinitate, fide catholica et hierarchia ecclesiastica (Augsburg 1765), Pars I, c. 3, art. 1—6.

B. Schmier teilen jeder ihr Werk in acht Teile ab, aus welchen jeder einzelne einen oder mehrere Traktate enthält. Die Ordnung derselben ist bei Schmier folgende: Pars I: Tractatus de Deo Uno; Tractatus de Deo Trino. Pars II: Tract. de angelis, de homine sive actibus humanis. P. III: De vitiis et peccatis; de legibus. P. IV: De gratia divina; de virtutibus theologicis. P. V: De jure et justitia; de restitutione. P. VI: De incarnatione verbi divini. P. VII: De Sacramentis in genere, et tribus primis in specie. P. VIII: De Sacramentis quatuor ultimis in specie. Schmier schickt seinem Werke eine Abhandlung de locis theologicis voraus, welchen er als ein spezielles Kapitel die in den letzten zwei Jahrhunderten erfolgten Zensurierungen verschiedener anstößiger Sätze katholischer Theologen, namentlich des Bajus, Jansenius, Quesnel u. s. w. einreiht. Amort hat in seine Theologia eclectica außer den bei Schmier und den übrigen Scholastikern seines Zeitalters vorkommenden Traktaten auch noch jene de praeceptis Dei et ecclesiae, de contractibus, de vitiis capitalibus, ferner in die sehr ausführliche Darstellung des Traktates de poenitentia das kirchliche Buß- und Disziplinarwesen aufgenommen. Sein Werk enthält also neben der Theologia scholastica im engeren Sinne auch die gesamte Moraltheologie, daher er seine Eclectica als scholastica et moralis bezeichnete.

Ein erstes bedeutenderes Werk über Moraltheologie aus der geschilderten Epoche ist die Theologia moralis des Minoriten Anaklet Reiffenstuel[1]), welche in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts wiederholte Auflagen erlebte, und in den nachfolgenden Ausgaben durch die Ordensgenossen des Verfassers Massäus Kreßlinger und Dalmatius Kickh mehrfach erweitert, und auch von Dominikus Mansi mit Zugaben ausgestattet wurde[2]). In Hinsicht auf die Anordnung des Stoffes schließt sich Reiffenstuel zunächst an seinen Vorgänger und Ordensgenossen Sporer an. Das Werk wird mit einem Traktate de actibus humanis et conscientia eingeleitet, worauf ein zweiter de legibus folgt; im ganzen zerfällt es in 14 Traktate, darunter neben

[1]) Erste Auflage München 1692.
[2]) Modena 1758, 2 Voll. Fol.

den eben vorhin aus Amorts Werke namhaft gemachten Materien jene de horis canonicis, juramento et voto, de beneficiis ecclesiasticis, de immunitate ecclesiastica, de poenis canonicis, de Sacramentis. Der Charakter des Werkes ist demnach ein legistischer, die Behandlung eine kasuistische. Auf Reiffenstuels Werk folgen in chronologischer Ordnung die moraltheologischen Schriften von Illsung [1]), Elisäus Sargar [2]), Augustin Michl [3]), Matth. Moya [4]), Ludw. Michnon [5]), Georg Ehinger [6]), Babenstuber [7]), Reimann [8]), Apollonius Holzmann [9]), Stanislaus Karg [10]), Anselm Schnell [11]), Benjamin Elbel [12]), Ludw. Wagemann [13]), Fabian Niemetz [14]), Seb. Minderer [15]), Reiner Sasserath [16]), Markus M. Struggl [17]) und Eusebius Amort [18]), welche beide letztere neben

[1]) Arbor boni et mali, sive Theologia practica universa de bono et malo morali. In viridario academico universitatis Dilinganae juxta decreta Summorum Pontificum Alexandri VII, Innocentii XI et Alexandri VIII a prohibitarum 141 propositionum, suis ubique locis singillatim relatarum, noxiis fructibus putata et culta. Dillingen 1693, Fol.

[2]) Conferentiae theologico-morales. Augsburg 1700.

[3]) Theologia canonico-moralis. Augsburg 1707, 2 Voll. Fol.

[4]) Quaestiones selectae in praecipuis theologiae moralis tractatibus. Köln 1702.

[5]) Quinquaginta casus de septem gratiae fontibus. München 1700.

[6]) Compendium theologiae moralis. Augsburg 1717.

[7]) Cursus theologiae moralis Salisburgensis. Augsburg 1718.

[8]) Theologia moralis. Bamberg 1723.

[9]) Theologia moralis. Kempten 1737, 3 Voll. Fol.

[10]) Manuale practicum ad varios casus resolvendos. Augsburg 1738.

[11]) Cursus theologiae moralis. Augsburg 1740.

[12]) Conferentiae theologico-morales. Augsburg 1751. — Theologia moralis sacramentalis. Augsburg 1750, 3 Voll. — Theologia moralis theologicalis. Augsburg 1751, 6 Voll.

[13]) Synopsis theologiae moralis. Augsburg 1762, 3 Voll.

[14]) Theologia canonico-moralis. Znaim 1762, 2 Voll. Fol.

[15]) Theologia moralis. Augsburg 176?, 6 Voll.

[16]) Cursus theologiae moralis. Köln 1760.

[17]) Theologia moralis juxta sacros canones, probatos auctores, Summorum Pontificum decreta, nec non canonicam moralemque doctrinam, quae in praeclaris operibus Benedicti XIV feliciter regnantis elucet. Ferrara 1758, Fol.

[18]) Theologia moralis. Augsburg 1758, 2 Voll. 4°.

ihren scholastisch-theoretischen Moraltheologien auch praktisch-kasuistische Anleitungen für Beichtväter lieferten [1]). Andere praktische Anweisungen für Beichtväter sind jene von Honorius Aigner [2]), Seb. Mayr [3]), Hieronymus Frezza [4]), Ludw. Flieger [5]), Paul Zetl [6]), Bonaventura Leonardelli [7]), Franz Herzig [8]), Fr. Fegel [9]), Joh. Reuter [10]), Matth. Stoz [11]), woran sich, von dem Kanonisten Engel [12]) angefangen, verschiedene pastoralistische Anweisungen teils allgemeinerer Art, teils mit Beziehung auf die übrigen Funktionen des geistlichen Hirtenamtes von Friedr. Herlet [13]), Heinr. Heinlein [14]), Gregor Kolb [15]), Ildephons Tausch [16]), Joh. Spengler [17]) u. s. w. anreihen.

[1]) Amort, Dictionarium selectorum casuum conscientiae. Augsburg 1733, 2 Voll. Fol. — Struggl, Tirocinium confessariorum prope omnibus sufficiens, seu theologia moralis non solum ad usum studentium et examinatorum, sed etiam confessariorum accomodata. Linz 1751.

[2]) Directorium compendiosum ad confessarii et poenitentis munus rite exequendum. Salzburg 1692, 2 Voll.

[3]) Directorium ad confessarii munus exequendum. Salzburg 1692.

[4]) Templum morale confessariorum. Würzburg 1711.

[5]) Tribunal confessariorum. Köln 1721.

[6]) Clericus curatus circa obligationes restitutionis. München 1727, 3 Voll. — Confessarius tam saecularis quam regularis. München 1727, 2 Voll.

[7]) Decisiones practicae casuum conscientiae selectorum in praxi et foro interno quotidie occurrentium omnibusque, praesertim ecclesiasticis, qui sui et aliorum curam gerunt, perutilium. Augsburg 1734. — Septem gratiarum rivi ex fonte vitae jugiter emanantes, seu septem Sacramenta a Christo Domino instituta per quaestiones et casus practicos proposita et explanata. Augsburg 1745.

[8]) Manuale confessarii. Wien 1743.

[9]) Quaestiones practicae de munere confessarii. Augsburg 1750, 3 Voll.

[10]) Neo-Confessarius practice instituendus. Köln 1750.

[11]) Tribunal poenitentiae. Bamberg 1756.

[12]) Manuale parochorum. Salzburg 1662.

[13]) Enchiridion parochorum. Marchtall 1669. — Catechismus parochorum. Marchtall 1706.

[14]) Medulla theologiae pastoralis. Köln 1706.

[15]) Obligatio et jus parochorum. Augsburg 1727.

[16]) Resolutiones theologicae de administratione sacramentorum. München 1736.

[17]) Instructio parochi pro visitatione infirmorum. Augsburg 1757. — Instructio parochi circa sacrificium missae. Augsburg 1757. —

Unter den angeführten Moralwerken ist jenes von Amort unstreitig das genießbarste und handsamste, und drückt zugleich einen entschiedenen Fortschritt in der wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung seines Gegenstandes und Inhaltes aus. Seiner Tendenz nach rein praktisch, ist es von aller ungehörigen Vermengung mit kanonistischen Materien völlig frei, und in allen Materien, auch in den juridischen und liturgischen, sowie in den kirchlich-disziplinären, das christlich-ethische Moment als solches zur Geltung gebracht. Neben der äußeren Seite des christlichen Lebens ist auch die innere gebührend und am richtigen Orte berücksichtiget und hervorgehoben; die Traktate, aus welchen das Werk zusammengestellt ist, schließen sich zu einem wohlgefügten Ganzen zusammen, welches sich in einer natürlichen, sozusagen genetischen Aufeinanderfolge seiner Materien abwickelt, und die sittliche Lebenspraxis der gläubigen Christen nach allen wesentlichen Seiten und Beziehungen zur Anschauung bringt. Vom Begriffe des sittlichen Handelns ausgehend, ist es eine in ununterbrochener Folge konziser Fragen und Antworten sich abwickelnde doctrina agibilium für den gläubigen Christen d. i. eine christlich-kirchliche Pflichtenlehre. Die Ordnung der Materien ist folgende: Vom Gewissen, vom Gesetze, von den Grundgeboten des christlichen Gesetzes: Gottes- und Nächstenliebe, von den zehn Geboten Gottes und von den Geboten der Kirche (insonderheit Fasten und Zehnten), von den Tugenden im allgemeinen, vom christlichen Glauben, Hoffen und Lieben, von Recht und Gerechtigkeit, Erwerb der Rechte und Güter, Verträgen, Testamenten u. s. w., von den Pflichten der besonderen Stände, von Sünde und Laster im allgemeinen, von den sieben Hauptlastern im besonderen, von den kirchlichen Sakramenten. In einer der dem Werke vorangestellten Approbationen und Empfehlungen wird bemerkt, daß Amort viele Jahre an demselben gearbeitet habe; und in der That ist der Stoff im einzelnen so genau und sorgfältig durchgearbeitet, gegliedert und gerundet, daß sich Amorts Werk auch noch heute als Muster und Vorbild für eine kasuistische Behandlung der Moraltheologie empfehlen

---

Manuductio ad administrandum sacramentum baptismi. — Instructio parochi pro assistendo contrahendis sponsalibus et matrimoniis.

lassen möchte. Von einer prinzipiellen Ableitung erster Sätze, von einer ideellen Begründung und innerlichen, organischen Verknüpfung des Lehrganzen ist bei Amort freilich keine Rede; jedenfalls bezeichnet aber sein Werk den Übergang zu einer durchgebildeteren Darstellungsform der Moraltheologie, wie sie, den Forderungen der Zeit gemäß, später angestrebt wurde. Die Haltung und Richtung seines Werkes anbelangend, bemerkt Amort selber, daß er die richtige Mitte zwischen Rigorismus und Laxismus angestrebt habe, gemäß den von dem gelehrten Papste Benedikt XIV. in dieser Beziehung gegebenen Weisungen. Diesen Grundsätzen zufolge verdammt er, z. B. die Wahrhaftigkeitspflicht anbelangend, merkbare Äquivokationen und Amphibolien nicht unbedingt, erklärt sie vielmehr für erlaubt, wenn eine wichtige und gerechte Ursache dazu vorhanden ist. Ebenso gestattet er für solche Fälle dem Sprechenden eine für Andere merkliche Restriktion des Sinnes der gesprochenen Rede; die rein mentalen Reservationen aber verwirft er unbedingt. Der Gatte darf seine im Akte des Ehebruches betroffene Gattin nicht töten, es wäre denn, daß er durch das Gesetz hierzu ermächtiget wäre; denn in diesem Falle — fügt Amort bei — würde es wenigstens nicht jedem Manne aus dem Volke einleuchten, daß eine solche Ermächtigung ungerecht sei, besonders wenn überdies eine vorausgehende dreimalige Warnung vor verdächtiger Vertraulichkeit zur Bedingung gemacht worden und wirklich vorausgegangen wäre. Geraume Zeit früher, ehe Amort seine Theologia moralis veröffentlichte, hatte er bereits das von dem Pönitentiarius der Pariser Kathedrale, Joh. Pontas († 1728) veröffentlichte kasuistische Lexikon ins Lateinische übersetzt, und zugleich verschiedene, ihm besonders für die Verhältnisse der deutschen Kirche angemessen dünkende Änderungen an dem Inhalte einzelner Artikel vorgenommen. Dies ist das oben erwähnte Diktionarium, durch dessen Veröffentlichung Amort zugleich verhüten wollte, daß nicht eine andere, in der Genfer Diözese vorbereitete Übersetzung des Pontasschen Werkes, deren Editoren sich rigoristischen Grundsätzen zuneigten, in Deutschland sich verbreite. Einige Jahre später erschien in Venedig eine neue Übersetzung desselben Werkes mit kritischen Ausfällen gegen die Änderungen, welche Amort an Pontas Arbeit sich erlaubt hatte.

Amort drang auf Vereinfachung der scholastischen Theologie, und suchte zu zeigen, daß, wenn man gewisse theologische Probleme auf eine bestimmte Art anfasse, eine Menge von Streitfragen als überflüssig entfalle. So waren die Thomisten und Scotisten über die Frage geteilt, ob Gott dem Menschen die Schuld erlassen könne, ohne ihm die heiligende Gnade einzugießen. Die Scotisten hielten es für möglich, weil sie die Läugnung der Möglichkeit für einen Angriff auf die göttliche Machtvollkommenheit ansahen; die Thomisten hielten es für unmöglich, weil sie in der Eingießung der Heiligungsgnade die Applikation des göttlichen Machtvermögens sahen, ohne welche die vorausgesetzte Wirkung nicht eintreten könne, und weil der Mensch ohne Heiligung ein Unreiner bleibe. Amort steht in letzterem Punkte auf Seite der Thomisten, hält es aber für lächerlich, neben der Erteilung der Heiligungsgnade als besonderes Moment noch die gnadenvolle Wiederaufnahme des Menschen von Seite Gottes zu urgieren, als ob letztere nicht die natürliche Folge und der selbstverständliche Zweck der Gnadenerteilung wäre. Die Frage, ob die heiligende Gnade in der Essenz der Seele, wie die Thomisten wollen, oder in den Potenzen der Seele subjektiviere, wie die Scotisten annehmen, fällt für Amort weg, da er keinen reellen Unterschied zwischen der Seele und ihren Potenzen zugibt; dem Begriffe nach seien die Thomisten im Rechte, sofern man unter der Heiligungsgnade dies versteht, daß die Seele durch den göttlichen Geist bleibend zu supranaturalen Akten disponiert sei. Andererseits ist aber diese Disposition eben nur ein ordo activus der Seele, der das Wirken der Seele angeht, nicht aber eine qualitas absoluta, die abgesehen von der Disposition der Seelenkräfte an sich etwas Wesenhaftes wäre; in diesem Sinne also hätten die Scotisten und überhaupt die neueren den Thomisten gegenüber recht. Überhaupt verfolgt Amort die Tendenz, die tiefere Anschauungsweise der Thomisten mit der natürlicheren Erklärungsweise der Antithomisten zu verbinden. Die Bannezsche Lehre von der absoluten physischen Machtwirksamkeit Gottes im Reiche

---

dam Societatis Jesu sacerdote Benedicto XIII Pontifici Maximo dicata, nunc honoribus ... SS. Theol. Doctorum ... recens creatorum oblata. Wien 1732.

der Gnade widerstrebt ihm entschieden; ebensowenig aber mag er sich mit dem, in der abstrakten Allmöglichkeit des göttlichen Könnens sich bewegenden Theologismus der Scotistenschule befreunden. Er ist mit ihnen einverstanden, wenn sie im Gegensatze zu den Thomisten von einer bloß moralischen Wirksamkeit der Gnade und der Sakramente reden, während die Thomisten eine sogenannte physische Wirksamkeit annehmen. Er stimmt in diesem Punkte den Scotisten aus demselben Grunde bei, aus welchem er in der Lehre von der göttlichen Vorausbestimmung den Molinisten beitritt; in beiden Fällen scheint ihm nämlich die antithomistische Erklärungsart die einfachere und natürlichere zu sein. In Hinsicht auf die von den Scotisten bejahte, von den Thomisten verneinte Frage, ob Christus auch für den Fall, daß Adam nicht gesündiget hätte, Mensch geworden wäre, nimmt er eine eigentümliche mittlere Stellung ein; er meint, Christus würde sich da zwar nicht als Mensch, wohl aber in einer anderen Erscheinungsform höherer Art versichtbart haben. Die Manifestation Christi scheint ihm zur Kompletion der Weltordnung zu gehören.

Wir sollten, um unsere vergleichende Übersicht vollständig durchzuführen, die zwischen den geschilderten Schulen bestehenden Meinungsgegensätze auch noch auf den Gebieten der theologischen Aretologie und Dikäologie, Christologie und Sakramentenlehre verfolgen. Es fehlt auf allen diesen Gebieten nicht an Sätzen, welche ein charakteristisches Licht auf Geist und Richtung der verschiedenen Schulen werfen. So wird z. B. in der Lehre de virtute fidei die Frage aufgeworfen, was als Motiv oder objectum formale des Glaubensaktes und der Glaubenstugend zu gelten habe? Nach der Lehre der Thomisten ist Gott als veritas prima dieses objectum formale; nach der Ansicht der Scotisten ist es die revelatio Dei; nach der Ansicht der Neutrales (Jesuiten), welche beide Meinungen miteinander verbinden, ist es die veritas prima in loquendo. Nach der Ansicht der Thomisten ist die revelatio externa bloße Bedingung, nicht aber ein Motiv des theologischen Glaubens; nach der Ansicht der Übrigen ist sie wenigstens ein motivum partiale des Glaubens, nach scotistischer Ansicht noch mehr, als Partialmotiv. Nach thomistischer Ansicht war die Inkarnation Christi der einzig mögliche und darum notwendige Modus

aufgefaßt haben. Nebenbei ist er aber auch bemüht, die hohe sittliche Würde und den praktischen sittlichen Wert dieser Art von Liebe zu zeigen, um hierdurch alle Einwendungen, welche aus einer falschen und unrichtigen Auffassung der charitas amicitiae entspringen könnten, abzuschneiden. — Ein anderes Thema, dessen Besprechung er für zeitgemäß und ersprießlich hielt, waren die ohne hinreichende Prüfung hingenommenen Privatoffenbarungen heiliger Personen, namentlich aus dem Frauengeschlechte[1]). Amort sah eine Gefahr für die Religion darin, daß man Visionen und Offenbarungen von ungewissem und zweifelhaftem Werte gewissermaßen dem von der Kirche gelehrten Worte Gottes gleichstellte, und als eine neue Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit behandelte. Er wies darauf hin, daß ein solches Gebahren den von den Geistesmännern aller Jahrhunderte aufgestellten Grundsätzen durchaus entgegen sei; er stellt aus den Äußerungen dieser Männer die Regeln zusammen, nach welchen man wahre Revelationen von falschen, sichere von unsicheren zu unterscheiden habe, und wendet dann diese Regeln auf die schriftlich vorhandenen Revelationen der heiligen Gertrudis und Elisabeth von Schönaug, der seligen Angela von Foligni und Veronika von Binasco, sowie der ehrwürdigen Maria von Agreda an. Seine Bedenken wider die Revelationen Marias von Agreda verwickelten ihn in einen Streit mit zwei Franziskanern[2]) welchen er eine Reihe von Punkten nachwies, in denen die Aufzeichnungen der ehrwürdigen Nonne mit der biblischen Chronologie, mit unumstößlichen Thatsachen der Geschichte und Naturkunde u. s. w. sich nicht vereinbaren lassen, woneben er eine Reihe von theologisch bedenklichen Punkten, namentlich rücksichtlich der Aussagen Agredas über die heilige Jungfrau, dem Urteile des römischen Stuhles anheimgestellt. Im Übrigen verwahrt er sich dagegen, durch seine kritischen Reflexionen die dem Andenken ehrwür-

[1]) De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae ex Scriptura, Conciliis, ss. Patribus aliisque optimis authoritatibus collectae, explicatae et exemplis illustratae. Augsburg 1744.

[2]) Controversia de revelationibus Agredanis explicata cum epicrisi ad ineptas earum revelationum vindicias editas a P. Didaco Gonzalez Mathéo et Landelino Mayr. Augsburg 1749.

diger und heiliger Personen schuldige Pietät und Verehrung verletzen zu wollen; es ist ihm einzig darum zu thun, zu zeigen, daß die angeblich aus unmittelbarer göttlicher Eingebung geflossenen Aufzeichnungen solcher Personen die deutlichsten und unverkennbaren Zeichen des Anteiles der Einbildungskraft und einer oft unzulänglichen oder irrigen Vorstellungsweise über verschiedene Gegenstände des geoffenbarten Glaubens, sowie der Geschichte und natürlichen Erfahrung an sich tragen.

Noch wollen wir schließlich Amorts Werk über die Abläſſe erwähnen[1]), über welche er auch in seiner Theologia eclectica ausführlich handelt. Er weist in ersterem Werke die Univocität der heutigen Abläſſe mit den in der alten Kirche üblichen nach; in letzterem Werke begründet er ausführlich die Sätze, daß die vollkommene Frucht eines vollkommenen Ablasses ohne angemessene Bußleistungen nicht erlangt werden könne, und daß die Abläſſe für die Verstorbenen in erster Linie zwar in Kraft der päpstlichen Verleihung wirksam seien, diese Wirksamkeit jedoch von dem Verdienst, Motiv und Verhalten jener, welche solche Abläſſe applizieren wollen, und von Gottes Genehmhaltung der Leistung der Applikanten abhängig sei. Daran schließt sich eine Reihe von Auskünften über verschiedene besondere Arten von Ablässen, über deren Gültigkeit, Bedingungen u. s. w. nebst anderen kasuistischen Detailfragen, die in das Gebiet der Dogmatik und Moraltheologie, teilweise auch ins kanonische Recht einschlagen.

Das Studium der kirchlichen Jurisprudenz wurde in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts mit besonderem Eifer betrieben; Scholastik, Kasuistik und Kanonistik waren die drei Hauptelemente der theologischen Bildung, in ihnen erschöpfte sich gewissermaßen der Gesamtinhalt der kirchlichen Gottesgelehrsamkeit. Unter den Jesuiten thaten sich Jakob Wex[2]), Jakob Wiestner[3]), Petrus Leure-

[1]) De origine, progressu, valore et fructu indulgentiarum, nec non de dispositionibus ad eas lucrandas requisitis. Augsburg 1736.

[2]) Ariadne Carolino-Canonica. Augsburg 1708, 5 Voll. Fol. Belobt als eine für ihre Zeit vorzügliche Leistung in Schultes Geschichte der Quellen und der Literatur des kanon. Rechtes (Stuttgart 1880), Bd. III, 1. Abt. S. 151.

[3]) Institutiones canonicae ad Gregorii IX Decretales in Universitate Ingolstadiensi explicatae. München 1705, 5 Voll. 4°. Vgl. die kritischen Bemerkungen zu diesem Werke bei Schulte a. a. O. S. 153.

nius[1]), Franz Schmalzgruber[2]), V. Pichler[3]), Adam Huth[4]), Ferdinand Krimer[5]), Gregor Kolb[6]) als Bearbeiter des kirchlichen Dekretalenrechtes hervor; aus dem Benediktinerorden, an den schon früher genannten L. Engel, und an den Verteidiger der päpstlichen Rechte Cölestin Sfondrati[7]) sich anschließend die Salzburger Kanonisten Robert König[8]), Franz Schmier[9]), Benedikt Schmier[10]), Placidus Böckhn[11]).

---

[1]) Forum ecclesiasticum. Mainz 1717 ff., letzte Ausgabe 1740, 4 Voll. Fol. Siehe Schulte S. 155 f.

[2]) Jus ecclesiasticum universum, brevi methodo ad dissentium utilitatem explicatum, seu lucubrationes canonicae in V libros Decretalium Gregorii IX, in quibus praecipuae, quae tum in theoria, tum in praxi occurrunt, difficultates solvuntur, allatis etiam contrasentientium fundamentis et horum solutionibus. Dillingen 1719, 6 Voll. 4°. Siehe Schulte S. 160 f.

[3]) Jus canonicum practice explicatum, seu decisiones casuum ad singulos decretalium Greg. IX Papae titulos. Ingolstadt 1728 4°, 1735 Fol. — Summa jurisprudentiae sacrae universae, seu jus canonicum secundum quinque Decretalium Greg. IX titulos explicatum. Augsburg 1723 Fol., 3. Aufl. — Candidatus jurisprudentiae sacrae. Augsburg 1726, 5 Voll. 8°. — Candidatus abbreviatus jurisprudentiae sacrae. Augsburg 1736, 2 Voll. Letzteres Buch bis zum Erscheinen der Inst. jur. eccl. Rieppers in Österreich als Vorlesebuch gebraucht.

[4]) Jus canonicum ad libros V Decretalium Greg. IX in Universitate Heidelbergensi explicatum et per quaestiones ac responsa in methodum brevem et claram redactum. Augsburg 1731, 5 Voll. 8°.

[5]) Quaestiones canonicae in V Libros Decretalium. Augsburg 1706, 5 Voll. Fol.

[6]) Examen juris canonici juxta Decretales. Wien 1727, Nürnberg 1728.

[7]) Regale sacerdotium Romano Pontifici assertum et quatuor propositionibus explicatum. St. Gallen 1684. — Gallia vindicata, in qua testimoniis exemplisque gallicanae praesertim ecclesiae, quae pro Regalia et quatuor Parisiensibus propositionibus a Ludovico Maimburgo aliisque producta sunt, refutantur. St. Gallen 1688, 2 Voll. 4°.

[8]) Principia juris canonici. Salzburg 1701.

[9]) Jurisprudentia canonico-civilis. Salzburg 1716, 3 Voll. Fol.

[10]) Commentarii in libros V Decretalium. Salzburg 1718—22, 5 Voll. 4°.

[11]) Commentarius in jus canonicum universum. Salzburg 1735, 3 Voll. Fol.

der in Köln lehrende Thomas Schmitz[1]) und der berühmte Gregor Zallwein[2]); die Minoriten A. Reiffenstuel[3]), Cherubin Mayr[4]), Markus Kloz[5]); der Prämonstratenser Hanno Schnorrenberg[6]); der Servit Th. Rupprecht[7]). Neben diesen Gesamtdarstellungen des kirchlichen Rechtes wurden einzelne Materien desselben zu Gegenständen besonderer Bearbeitungen gemacht; so schrieben die Jesuiten Joh. Reutlinger und Philipp Hoffstetter über das Eherecht, Leurenius über das Benefizienrecht und über die Funktionen des Vicarius episcopalis, Fr. Schmier über die bischöflichen Koadjutoren, Eusebius Amort über die Privilegien der Religiosen, der Prager Prämonstratenser Franz Schwaiger über verschiedene Partien des kanonischen Rechtes.

Unter den Gesamtdarstellungen des kirchlichen Rechtes finden wir bei Fr. Schmier einen ersten Versuch, die Reihenfolge der einzelnen Abschnitte der Dekretalenbücher unter allgemeinere Gesichtspunkte zusammenzufassen, und auf diese Art einer systematischen Darstellung des kanonischen Rechtes vorzuarbeiten. So zerfällt nach Vorausschickung einer allgemeinen Orientierung über Begriff und Einteilung des Rechtes das erste der fünf Bücher des Werkes in die Hauptabschnitte de jure legali, de praescriptionibus, de modis acquirendi vel amittendi praelaturas ecclesiasticas, de potestate ordinis, de potestate jurisdictionis. Das zweite Buch handelt de judiciis, de

---

[1]) Medulla juris canonici secundum titulos in quinque Libros Decretalium Greg. IX Papae contentos digesta ex antiquis et recentioribus Summorum Pontificum Constitutionibus, Concilii Tridentini Decretis, Cardinalium Declarationibus, probatis autoribus, addita suis locis legum civilium concordia morumque observantia; et in fine vocum et regularum civilium ac canonicarum expositione extracta. Köln 1740, 4°.

[2]) Principia juris ecclesiastici. Augsburg 1763, 4 Voll. 4°.

[3]) Jus canonicum universum. Venedig 1717, 5 Voll. Fol. Siehe Schulte S. 154 f.

[4]) Trismegistus juris pontificii universi, seu institutiones canonicae secundum ordinem V Libb. Decretal. Greg. IX accommodatae. Augsburg 1742, 2 Voll. Fol.

[5]) Jus canonicum universum theoretico-practicum in V Libb. Decretal. Greg. IX. Augsburg 1742, 5 Voll. 4°.

[6]) Institutiones juris canonici. Köln 1740.

[7]) Historicae notae in jus canonicum. Prag 1751, 4 Voll. 4°.

processu judiciario ante litis contestationem, de processu judiciario a tempore litis contestatae. Das dritte Buch enthält die Traktate de personis, rebus et juribus ecclesiasticis, de jure proprietatis, de pactis et contractibus, de successione hereditaria. Das vierte Buch handelt in drei Abschnitten von den Sponsalien, Ehebündnissen und Ehehindernissen; das fünfte Buch de delictis in genere, de delictis ecclesiasticis, de delictis saecularibus. Den ersten Versuch einer wirklichen systematischen Darstellung des Kirchenrechtes unternahm Zallwein, der bereits der theresianischen Zeit angehört, und auch von den Bewegungen derselben sich berührt zeigt. Es ist ihm um ein spezifisch deutsches Kirchenrecht zu thun, und er wundert sich, daß vor ihm niemand daran gedacht habe, neben dem jus universale der Kirche auch das Partikularrecht der deutschen Kirche in den Bereich des akademischen Unterrichtes aufzunehmen. Er hält es überhaupt für unzweckmäßig, den kirchenrechtlichen Unterricht auf eine Erklärung des Dekretalenrechtes zu beschränken, und glaubt die Quellen und allgemeinen Prinzipien des kirchlichen Rechtes ausführlicher besprechen zu sollen. Er hatte deshalb, bevor er sein Hauptwerk erscheinen ließ, allmählich mehrere Abhandlungen veröffentlichet, in welchen er von den Rechtsverhältnissen der altchristlichen Kirche, von den Quellen des kirchlichen Rechtes, von den kirchlichen Rechtssammlungen, und von den besonderen Rechtszuständen der deutschen Kirche handelte. Aus der nachträglichen Überarbeitung und Zusammenstellung dieser Abhandlungen ging nun eigentlich sein Hauptwerk hervor[1]), dessen Inhalt durch das über sein Entstehen Gesagte bereits kenntlich gemacht ist. Als anregende Vorarbeiten dienten ihm Fleurys gallikanisches Kirchenrecht, Doujats Praenotationes canonicae[2]), Zechs Praecognita[3]); ebenso hatte er die Arbeiten Thomassins, Van Espens,

---

[1]) Principia juris ecclesiastici universalis et particularis Germaniae, quatuor tomis comprehensa. Augsburg 1763, 4⁰.

[2]) Praenot. canon. Libri V. Paris 1687.

[3]) Praecognita in jus can. ad Germaniae catholicae usum et principia accommodata. Ingolstadt 1747. Über die sonstigen Schriften Fr. X. Zech (S. J.) vgl. Schulte S. 180, der ihn den besseren Kanonisten seiner Zeit und seines Ordens beizählt.

Natalis Alexanders, sowie der Protestanten Böhmer, Mosheim und Pfaff vor sich. Der herrschenden Zeitströmung will er nicht widerstandslos huldigen, und tritt demnach zu wiederholtenmalen ermäßigend dem anonymen Verfasser einer Schrift über die Verfassung der katholischen Kirche Deutschlands[1]) gegenüber, wider welchen vorausgehend bereits der Kölner Jesuit Jos. Gautier die Feder ergriffen hatte[2]). Zallweins kirchenrechtliches Werk zerfällt in vier Teile, in deren beiden ersteren die Quellen und Prinzipien des allgemeinen Kirchenrechtes, in beiden letzteren jene des deutschkirchlichen Partikularrechtes abgehandelt werden. Er geht zu dem Ende die ganze Geschichte der deutschen Kirche durch, um zu zeigen, wie ihre heutigen Zustände geworden seien, und um alle besonderen Fakta, Konkordate, Konventionen, Stipulationen, Erlässe u. s. w., welche für die rechtlichen Zustände der deutschen Kirche Bedeutung haben, im einzelnen namhaft zu machen. Als die zwei vornehmsten und auszeichnendsten Libertäten der deutschen Kirche hebt er hervor, daß die deutschen Kirchenfürsten zugleich Reichsfürsten seien, und daß die deutschen Prälaten aus der freien Wahl der Kapitel hervorgehen; obschon für ein freies und selbständiges Leben der deutschen Kirche begeistert, glaubt der ehrliche Zallwein doch zugleich entschiedenst hervorheben zu müssen, daß dieselbe zugleich auch die dem römischen Stuhle ergebenste aller Nationalkirchen sei, und den deutschen Fürsten, den geistlichen namentlich, niemals in den Sinn kommen würde, gegen den Papst so zu handeln, wie es von Seite mancher anderer Staaten und Höfe geschehe. Der letzte Abschnitt ist den besonderen Rechten und Prärogativen des Salzburger Metropolitansitzes und seiner fürstlichen Inhaber gewidmet. Zallweins Werk hat die unverkennbaren Vorzüge einer wissenschaftlich durchgebildeten Form und einer geschmackvollen Behandlung an sich — Eigenschaften, die es auch für heute noch zu einem lesbaren Buche machen, obschon der partikularrechtliche Teil desselben durch die seither erfolgte gänzliche Umgestaltung der

---

[1]) Principia juris publici ecclesiastici catholicorum ad statum Germaniae accommodata. Frankfurt und Leipzig 1746.

[2]) Animadversiones in librum, cui titulus: „Principia juris etc." Köln 1750.

kirchlich-politischen Verhältnisse Deutschlands ausschließlich nur mehr ein historisches Interesse hat.

Zallwein hat in dem Anbau des nationalen Kirchenrechtes einen Vorgänger an dem Würzburger Kanonisten Joh. Kaspar Barthel, welcher das deutsch kirchliche Recht nach den zwei Hauptseiten desselben, nämlich mit Rücksicht auf das doppelte Verhältnis der katholischen Kirche Deutschlands zum Primate der allgemeinen Kirche und zu den deutschen Protestanten zum Gegenstande seiner Erörterung machte. Auf das erstere beziehen sich seine Abhandlungen über das Pallium[1]) und über die konkordatsmäßigen Rechte der deutschen Kirche[2]), auf das letztere die Abhandlungen über das Jus reformationis und das Recht der freien Religionsübung[3]). Die Konkordate der deutschen Nation mit dem römischen Stuhle sind ihm die Grundlage des verfassungsmäßigen Zustandes der deutschen Kirche; und diese Grundlage will er ebensosehr gegen einige streng kurialistisch gesinnte katholische Kanonisten, wie nach der entgegengesetzten Seite hin gegen einige den Konkordaten mißgünstige protestantische Rechtslehrer wahren. Die deutsche Kirche verdankt den Konkordaten die freien kanonischen Bischofs- und Abtswahlen, die Ermäßigung und definitive Regelung der Reser-

---

[1]) De Pallio, una cum insertis vindiciis Pallii Herbipolensis, contra impressum editum sub inscriptione: „Series facti et juris circa erectionem novi episcopatus Fuldensis, et concessionem Pallii Herbipolensis, ac laesa sedis metropolitanae Moguntinae, celsissimorum Germaniae Archiepiscoporum et Episcoporum jura.“ Würzburg 1753. — Verfasser der Series facti etc. war der Mainzer Kanonist und nachherige Weihbischof L. Ph. Behlen († 1777). Vgl. über denselben Waldmann (biographische Nachrichten von den Rechtslehrern zu Mainz, S. 30—33), Klüpfel (nov. bibl. eccl. Friburg. Vol. III, fasc. 2 p. 208), Schulte S. 221.

[2]) De Concordatis Germaniae. Würzburg 1740, 1743.

[3]) Historia et generalia pacificationum Imperii circa religionem. Würzburg 1736. — De jure reformandi antiquo. — De jure reformandi novo, ex communi hactenus in Imperio usitata praxi deducto. Würzburg 1744. — Auf denselben Gegenstand bezieht sich eine Schrift des Franziskaners Thaddäus Barthel: Conspectus positionum selectarum ex theologia orthodoxa, una cum vindiciis historico-politico-hierarchicis romanae ecclesiae contra religiones vi Pacis Westphalicae in Romano Imperio toleratas. Ötting 1765.

vationen und Annaten. Der Papst hätte allerdings zufolge der ihm zukommenden Machtfülle in kirchlichen Dingen das Recht, die Konkordatsbestimmungen einseitig zu modifizieren oder gänzlich von denselben abzusehen; er wird es aber nicht thun, weil mit der absoluten Gewaltfülle des Papstes auch der Geist der Gerechtigkeit, Charität und Friedfertigkeit verbunden ist, der es nicht dazu kommen läßt, daß die Päpste von ihrer Gewalt einen anderen, als einen heilsamen und für das Beste der Kirche ersprießlichen Gebrauch machen. Die Verleihung des Palliums an den Bischof von Würzburg ist kein Eingriff in die Metropolitanrechte des Mainzer Churfürsten; sie ist eine rein geistliche Auszeichnung, in deren Verleihung der Papst niemand anderen beeinträchtiget, und nach neuerem Rechte auch nicht an die vorläufige Zustimmung des Kaisers gebunden ist. Wie durch die Konkordate die inneren Verhältnisse der deutschen Kirche geregelt worden sind, so die Beziehungen zu den Protestanten durch das westfälische Friedensinstrument. Barthel beschäftiget sich in mehreren Schriften mit der Auslegung der Bestimmungen desselben, die er als eine interimistische, aber durch den Lauf der Dinge notwendig gewordene Vereinbarung zur Herstellung und Aufrechthaltung des Reichsfriedens ansieht. Eine Religionsfreiheit im naturrechtlichen Sinne, so daß jeder nach Belieben ein ihm zusagendes Bekenntnis wählen und öffentlich üben könnte, gibt es nach Barthel nicht; ebenso ist es widersinnig, die weltlichen Fürsten als die berufenen Leiter der Religions- und Kultangelegenheiten anzusehen. An sich genommen und absolut ist einzig die katholische Kirche im Rechte; die Anerkennung des Bestandes anderer christlicher Bekenntnisse und Kultgemeinschaften neben der katholischen ist Sache der Duldung, die aber durch die aus dem Reformationsereignis herausgewachsene Gestaltung der öffentlichen Verhältnisse Deutschlands zu einer Rechtssache geworden ist. Das sogenannte Reformationsrecht der Fürsten stützt sich auf den Grundsatz: Cujus regio, illius religio. Dieser, durch den Lauf des Reformationsereignisses faktisch zur Geltung gekommene Grundsatz ist die Basis des westfälischen Friedensinstrumentes, für dessen vereinbarende Bestimmungen der Stand der Religionsverhältnisse im Jahre 1624 als maßgebende Norm gewählt worden ist. Demzufolge dürfen pro-

testantische Fürsten denjenigen Landschaften und Städten ihrer Gebiete, in welchen a. 1624 die katholische Religion in Übung war, das Recht der freien Religionsübung nicht verkümmern. Auch ist der Grundsatz: Cujus regio etc. strenge auf die eigentlichen Territorialherren zu beschränken, und findet auf bloße Feudalherren oder Vogteiherren keine Anwendung. Ein vom Protestantismus in die katholische Kirche zurücktretender Fürst hat das Recht, mit den Ständen seines Territoriums ein der katholischen Religionsübung günstiges Abkommen zu treffen[1]); der westfälische Friede verpflichtet ihn nur, diejenigen unter seinen Unterthanen nicht zu beeinträchtigen, welche das Recht der protestantischen Religionsübung haben und auch weiterhin behaupten wollen. Es steht aber nicht im Belieben solcher Unterthanen, ihren katholisch gewordenen Landesherrn zu hindern, daß er Katholiken in Hof- und Staatsämtern anstelle; er ist ihnen über Maßnahmen solcher Art keinerlei Rechenschaft schuldig. Genug, wenn er sie nicht bedrängt und verfolgt.

Wir schließen den Überblick über die kirchenrechtliche Literatur der geschilderten Epoche mit des Jesuiten Joh. Biner „Rüstkammer der kirchlichen Jurisprudenz"[2]), welche einfach dabei stehen bleibt, den ganzen scholastisch-theologischen und kirchenhistorischen Apparat der kirchenrechtlichen Erudition in einer Reihe von größeren Abhandlungen vorzulegen. Die erste Abteilung dieses Sammelwerkes bildet ein moraltheologischer Traktat de Legibus. Von da geht der Verfasser sodann auf die verschiedenen Arten des Rechtes über; als solche werden von ihm Natur- und Völkerrecht, das göttliche Recht, das apostolische Recht, das Synodalrecht und das päpstliche Recht bezeichnet. Alle diese Arten von Recht werden in besonderen Abteilungen des Werkes erörtert. Die dem kirchlich positiven Rechte gewidmeten Abteilungen nehmen völlig den Charakter kirchengeschichtlicher Darstellungen an. So enthält der über das Synodalrecht handelnde Teil

---

[1]) De justis pactorum inter dominos territoriales eorumque status provinciales et subditos limitibus. Siehe Barthels Opp. (Bamberg 1771) Tom. I, p. 540—576.

[2]) Apparatus eruditionis ad jurisprudentiam praesertim ecclesiasticam. Augsburg 1754 ff., XIII Tomi 4°.

des Werkes eine förmliche Konziliengeschichte, und zwar nicht bloß der allgemeinen Konzilien, sondern auch eine Orientierung über alle wichtigeren Provinzialkonzilien der alten Kirche sowohl, wie der verschiedenen Länder und Reiche des christlich-germanischen Europa, womit zugleich auch die ganze kirchliche Geschichte dieser Länder und die Geschichte der vornehmsten Glaubensstreitigkeiten bis ins achtzehnte Jahrhundert verbunden ist. Dem über das Jus pontificium handelnden Teile, welcher einen weitläufigen Auszug aus dem Bullarium romanum enthält, ist nebenher die ganze Papstgeschichte eingeschaltet. Der noch übrige Teil der Kirchengeschichte, der sich besonders auf die Mission in den Heidenländern und auf die Geschichte der Kirche in den außereuropäischen Teilen der Erde bezieht, wird in einer besonderen Abteilung anhangsweise als Schluß des ganzen Werkes nachgetragen.

Aus Biners erwähntem Sammelwerke läßt sich entnehmen, auf welcher Stufe der Ausbildung die kirchenhistorische Erudition um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland ungefähr stand. Am weitesten war noch die Universalgeschichte der Kirche zurück; bis in die Mitte des Jahrhunderts herab gab es keine zusammenhängende Darstellung der allgemeinen Kirchengeschichte. Die ersten Anregungen zu Versuchen eines solchen Unternehmens auf deutschem Boden gingen von Frankreich aus; ehe sich aber diese wirksam erwiesen, beschränkten sich die der allgemeinen Geschichte der Kirche zugewendeten Mühen auf chronikalische Zusammenstellungen der ihr angehörigen Thatsachen und auf Bearbeitung einzelner Seiten und Partien derselben, welche eben für den einzelnen Bearbeiter ein besonderes Interesse hatten. Einer vorzüglichen Geltung erfreute sich seiner Zeit der Abriß der allgemeinen Welt- und Kirchengeschichte des Weingartner Benediktiners Gabriel Bucelinus[1]), welchen Benedikt Schmier seinem Apparatus ad theologiam scholastico-polemico-practicam einverleibte und bis zum Jahr 1735 herabführte. August Reding betrieb seine kirchengeschichtlichen Studien in polemischem Interesse und knüpfte sie an

---

[1]) Nucleus historiae universalis tum sacrae tum profanae. Erste Ausgabe Ulm 1654.

das kirchengeschichtliche Werk des Baronius an[1]); der bayrische Benediktiner Otto Aicher behandelte die Kirchengeschichte als Chronologia sacra in der bereits aus dem Titel des Werkes kenntlichen Manier[2]). Der Prager Jesuit Max Wietrowski († 1737) behandelte eine Reihe kirchengeschichtlicher Partien in besonderen Werken, für welche er sich L. Maimbourgs Arbeiten zum Vorbilde genommen zu haben scheint; der Jesuit Pohl schrieb das erste Handbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche für die Kandidaten der Theologie[3]).

Große Regsamkeit zeigte sich in der gelehrten, urkundlichen Erforschung der heimischen Kirchengeschichte. Auf diesem Gebiete war bereits im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts Bedeutendes zu stande gebracht worden; das nächstfolgende Jahrhundert überbot diese Leistungen durch eine große Zahl von neuen, im rüstigen Wetteifer allwärts sich regender Kräfte. Zufolge der innigen Wechselbeziehung zwischen Kirche und Reich fiel die Erforschung der kirchlichen Geschichte Deutschlands mit der Pflege der Reichsgeschichte zusammen, oder lieferte wenigstens gewichtige und wertvolle Beiträge zu derselben. Die Forschung dehnte sich über das ganze Kirchengebiet von Deutschland aus, und verbreitete sich über alle einzelnen größeren und kleineren Teile dieses Gebietes, Provinzen, Landschaften, Gaue, Bistümer und Abteien. Die deutsche Kirche im ganzen betreffend, faßte J. F. Schannat, ein aus fränkischem Geschlechte stammender Luxemburger, der aus Neigung zu geschichtlichen Studien der Advokatenpraxis entsagt hatte und in den geistlichen Stand getreten war, nach Veröffentlichung verschiedener anderer Arbeiten den Entschluß, eine Sammlung

[1]) Vindex veritas centuriae primae annalium ecclesiasticorum Caesaris Baronii S. R. E. Cardinalis contra Jo. Henr. Ottium. Einsiedeln 1680.

[2]) Epitome chronologica historiae sacrae et ecclesiasticae a Chr. n. ad restitutum Occidentis Imperium per Leonem III. Cum serie Romanorum Pontificum, Patriarcharum et Conciliorum. Köln 1706. — Epitome chronologica historiae ecclesiasticae ab Occidentis Imperio restaurato usque ad a. 1702. Cum serie Sac. Rom. Imp. Electorum atque Archiepiscoporum Salisburgensium. Köln 1706.

[3]) Manuductio ad historiam ecclesiasticam ex probatis auctoribus, usibus Candidatorum Theologiae collecta. Wien 1753 ff., 6 Voll. 8°.

aller deutschen Konzilien herauszugeben. Der Erzbischof von Prag unterstützte das Unternehmen, und Schannat unternahm im Auftrage seines Gönners gelehrte Reisen zur Sammlung der nötigen Materialien und Urkunden. Schannat starb über dieser Arbeit, die er in zwei Foliobänden bis zum Jahre 1000 der christlichen Aera geführt hatte; der Kölner Jesuit Joseph Hartzheim übernahm die Fortsetzung derselben, und brachte sie unter Mitwirkung seiner Ordensgenossen Hermann Scholl und Ägyd Reissen glücklich zum Abschlusse. Das große Werk[1]) umfaßt in der durch das Zusammenwirken der genannten drei Männer zu stande gekommenen Ausgabe zehn Foliobände, und reicht bis a. 1747 herab; der Kölner Professor Jos. Hesselmann fügte später dem Werke ein ausführliches Register als elften Band bei. — Schannat war von dem Abte von Fulda nach dieser berühmten Abtei gerufen worden, um die Geschichte derselben zu schreiben; er entsprach dem ihm gewordenen Auftrage, benutzte aber zugleich die Gunst seines Aufenthaltes in Fulda zur Anlegung weiteraussehender Unternehmungen, die er neben seinen Arbeiten über das Stift von Fulda im Drucke erscheinen ließ[2]). Letztere verwickelten ihn in eine literarische Fehde mit dem Würzburger Professor Joh. Seyfried S. J. und dem berühmten Konvertiten und Historiographen des Würzburger Bistums Jos. G. Eckhart, welchem das Frankenland und Würzburger Hochstift seine erste quellenmäßige Geschichte verdankt. Weitere Arbeiten Schannats waren die Geschichte von Worms im Auftrage des Churfürsten von Trier, die Geschichte der Eifel, welche von Hartzheim fortgeführt wurde. Der Benediktiner Karl Meichelbeck aus Benediktbeuren erwarb sich ein unvergängliches Andenken durch seine Geschichte des Bistums Freisingen[3]), welcher er eine Chronik des Klosters Benediktbeuren folgen ließ. Der Salzburger Benediktiner Joseph Mezger schrieb eine Geschichte der Salzburger Metropole, deren letzte Partien durch seine

[1]) Concilia Germaniae. Köln 1759—75, 90, Tomi XI Fol.

[2]) Vindemiae literariae i. e. veterum monumentorum ad Germaniam sacram praecipue spectantium collectiones. Fulda 1723, 2 Voll. Fol. — Sylloge vet. monum. hist. Fulda 1725.

[3]) Historia Frisingensis. Augsburg 1724—1729, 2 Bde. Fol.

Brüder Paul und Franz Mezger ausgearbeitet wurden[1]; der Augsburger Benediktiner Korbinian Khamm eine Geschichte der Augsburger Bischöfe[2]. Eine besonders rühmliche Thätigkeit entfalteten die Klöster und Orden der deutsch-österreichischen Länder. Die Chronik des Melker Benediktiners Anselm Schramb[3]) enthält nicht bloß die Geschichte eines Klosters, sondern des ganzen Landes und der Fürsten desselben, welche durch die Publikationen seiner Ordensgenossen und Nachfolger Philibert Hueber[4]), Hieronymus Pez[5]), Martin Kropf[6]) und Berthold Nizel[7]) noch weiter erläutert wurde. Die Chorherren Raimund Duellius, Christoph Müller, Albert Maderna in St. Pölten, Augustin Nistl in Klosterneuburg und der Lilienfelder Cistercienser Chrysostomus Hanthaler schlossen sich diesen Bemühungen um Aufhellung der österreichischen Landes- und Kirchengeschichte erfolgreich an; der Göttweiger Abt Gottfried Bessel († 1749) erwarb sich durch sein Chronicon Gottovicense einen unsterblichen Namen. Der Benediktiner Magnoald Ziegelbauer faßte eine Geschichte des Olmüzer Bistums ab, die nach seinem Tode in drei Foliobänden erschien, und nebstdem eine Geschichte des Klosters St. Margarethen in Böhmen[8]). Der Prager Jesuit Sigismund Pusch veröffentlichte eine von seinem Ordensgenossen Oktavius Buzellinus fortgesetzte „chronologische Kirchengeschichte des Herzogtums Steiermark"[9]); die von ihm gesammelten Materialien zur Geschichte des Klosters Garsten wurden durch den Jesuiten Erasmus

---

[1]) Historia Salisburgensis h. e. vitae episcoporum et archiepiscoporum Salisburgensium, ac quae per illos ab a. 582 usque ad a. 1687 gesta fuerunt. Salzburg 1692, Fol.

[2]) Hierarchiae Augustanae chronologia i. e. series et descriptio Augustanorum Episcoporum. Augsburg 1712. Dazu Supplem. Augsburg 1717.

[3]) Chronicon Mellicense. Wien 1702.

[4]) Austria ex archivis Mellicensibus illustrata. Leipzig 1722, Fol.

[5]) Scriptores rerum austriacarum genuini. Leipzig 1721, 3 Tomi Fol. — Historia S. Leopoldi Austr. March. Wien 1747.

[6]) Bibliotheca Mellicensis. Wien 1747.

[7]) Austria sancta et beata. Augsburg 1750.

[8]) Köln 1740.

[9]) Chronologia sacra ducatus Styriae. Graz 1715 ff., 3 Tle.

Fröhlich druckfertig gemacht[1]). Am meisten ragten unter den österreichischen Jesuiten die beiden Geschichtsforscher Markus Hansiz und Sigismund Calles hervor. Der erstere faßte, durch die von verschiedenen Seiten vorausgegangenen Spezialarbeiten angeregt, den Gedanken, eine Germania Sacra anzulegen, welche die Geschichte aller Bistümer Deutschlands enthalten sollte. Er begann sein Unternehmen mit der Geschichte der Kirchen Lorch und Passau[2]), worauf als zweiter Band die Geschichte des Erzbistums Salzburg folgte[3]). Hansiz setzte in diesem Werke die Ankunft des heiligen Rupertus in Bayern um ein Jahrhundert später an, als die bis dahin bestandene Salzburger Tradition festhielt, und rief dadurch mehrere Gegenschriften hervor, die er seinerseits zu widerlegen bemüht war[4]). Während der Jahre 1731—54 sammelte er Materialien für die Geschichte der Bistümer Wien, Neustadt, Seckau, Gurk und Lavant, und arbeitete zugleich an der Geschichte des Bistums Regensburg, ohne jedoch zur Veröffentlichung dieser Arbeiten zu kommen, mit Ausnahme eines Prodromus zur Geschichte des Regensburger Bistums[5]), der ihn in einen literarischen Streit mit den Stiftsherren von St. Emmeram verwickelte[6]). Der größere Teil seiner Kollektaneen kam nach der Klosteraufhebung in den Besitz der k. k. Hofbibliothek; die Abschrift des Episcopatus Neostadiensis lieferte er infolge einer mit dem Fürstabt Gerbert

---

[1]) Diplomatarium Garstense emendatum, auctum etc. Wien 1754.

[2]) Germaniae Sacrae Tom. I: Metropolis Laureacensis cum Episcopatu Pataviensi chronologice proposita. Augsburg 1727, Fol.

[3]) Germaniae Sacrae Tom. II: Archiepiscopatus Salisburgensis chronologice propositus. Augsburg 1729, Fol.

[4]) Die Kontroverse wurde später von dem Benediktinerabte in Salzburg, Beda Seeauer wieder aufgenommen, welcher sowohl in seinem Chronicon monasterii ad S. Petrum (Augsburg 1772), als auch in seiner gegen Ferd. Sterzinger gerichteten Schrift über das Sterbejahr des heiligen Rupertus (Augsburg 1773) für die alte Tradition einstand.

[5]) Germaniae Sacrae Tom. III: De episcopatu Ratisbonensi prodromus, seu informatio summaria de sede antiqua Ratisbonensi, innovatis omnia, nec non Salisburgensem et Frisingensem plenius illustrans. Wien 1754, Fol.

[6]) Aufzählung der Streitschriften bei Backer II, S. 285.

von St. Blasien angeknüpften Freundschaftsverbindung in dieses berühmte Kloster ab, in welchem, wie er ahnte, sein Unternehmen neu aufleben und fortleben sollte. Sigismund Calles veröffentlichte nebst einer Schrift über die Reihenfolge der Bischöfe von Meißen[1]) ein großes kirchengeschichtliches Werk, welches die kirchliche Vergangenheit von Deutschland, Oesterreich, Ungarn, Polen in den ersten elf Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung umfaßt[2]). Daran schließt sich eine Arbeit des Paulaners Matthias Fuhrmann über die älteste kirchliche und politische Geschichte der österreichischen Länder d. i. des alten Dacien und Illyrien, Markomannien und Quadien vom Anfang der christlichen Aera bis a. 337[3]). Endlich sind noch die dieser Epoche angehörigen Geschichten des kirchlichen Ordenswesens, der einzelnen Orden und Ordensprovinzen, so die allgemeine Geschichte der Mönchsorden von dem Augsburger Benediktiner Reginald Perckmar[4]), die Geschichten der oberrheinischen Provinz des Jesuitenordens von Ignaz Agricola, Adam Flotto, Franz Kropf, die Geschichte der niederrheinischen Ordensprovinz von Friedrich Reiffenberg, der österreichischen von Anton Socher, der böhmischen von Johann Schmidl, des Trinitariers Johann a. S. Felice Jahrbücher der die österreichischen Staaten umfassenden Provinz seines Ordens[5]), J. A. Zunggos Geschichte des Ordens der regulierten Chorherren — ferner die vielen teilweise schon angeführten, für die allgemeine Landesgeschichte mehr oder weniger bedeutsamen Geschichten der einzelnen Ordenshäuser, welchen wir hier nachträglich Marian Pachmayers Reihenfolge der Äbte von Kremsmünster[6]) beifügen, zu erwähnen. Die Gelehrtengeschichte, zunächst jene der Orden und Klöster, wurde zusammengestellt von Michael

[1]) Regensburg 1752.

[2]) Annales ecclesiastici Germaniae ex antiquis sacrae augustaeque historiae monumentis collecti et cum rebus summorum principum perpetua serie deducti. Wien 1756—69, Tomi VI Fol.

[3]) Wien 1769.

[4]) Vgl. Ziegelbauer, Hist. lit. O. S. Ben. IV, S. 385.

[5]) Wien 1739.

[6]) Steyer 1750, 3 Voll. Fol. — Eine Reihe von Monasteriologen aus dem Benediktinerorden aufgezählt bei Ziegelbauer, hist. lit. Ord. S. B. II, S. 406.

Kuen[1]), Ziegelbauer[2]), Greiderer[3]), Ossinger[4]); der Jesuit Ernst Apfaltrer begann eine Geschichte der Schriftsteller der Wiener Universität, welche durch seine Ordensgenossen Kajetan Rechbach, Karl Dollenz und Joseph Karl bis a. 1665 weitergeführt wurde; Joseph Hartzheim verfaßte ein Schriftstellerlexikon aller der Kölner Erzdiözese angehörigen Gelehrten[5]). Der Melker Benediktiner Bernard Pez trug sich mit dem Gedanken herum, eine Literärgeschichte des gesamten Benediktinerordens zu schreiben, hinterließ aber seine Arbeit unvollendet. In seiner Gelehrtengeschichte der Mauriner-Kongregation[6]) wollte er den deutschen Benediktinern ein Bild jener Thätigkeit vorhalten, von welcher er wünschte, daß sie, nachdem auf dem Gebiet der Scholastik des guten genug gethan sei, zum Gewinne des Ordens und zur Förderung der theologischen Wissenschaft auch in den deutschen Klöstern heimisch werden möchte. Er selber wirkte für diesen Zweck durch seine preiswürdigen Publikationen, welche den ähnlichen Sammelwerken seiner französischen Ordensgenossen d'Achery und Martene würdig zur Seite treten. Sein Thesaurus novissimus Anecdotorum[7]) enthält nebst vielen anderen historischen Quellenschriften und Dokumenten verschiedene

---

[1]) Scriptorum rerum historico-monastico-ecclesiasticarum variorum religios. ordinum ed. Mich. Kuen (Abbas). Ulm 1755—68, Tomi VI Fol.

[2]) Historia rei literariae Ord. S. Benedicti in 4 partes distributa. Opus a M. Ziegelbauer ichnographice adumbratum, recensuit auxit jurisque publici fecit Oliverius Legipontius, Instituti ad S. Martinum Coloniae Coenobita. Augsburg 1754, Tom. IV Fol. Biographisches über Ziegelbauer bei Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte u. s. w., Bd. II, S. 120—124.

[3]) Germania Franciscana, seu Chronicon geographico-historicum Ord. S. Francisi in Germania. Innsbruck 1771—81, Tom. II Fol.

[4]) Bibliotheca Augustiniana hist., crit. et chronologica, in qua 1400 Augustin. Ordinis Scriptores eorumque opera tam scripta quam typis evulgata inveniuntur. Ingolstadt 1768, Fol.

[5]) Bibliotheca Coloniensis. Köln 1747.

[6]) Bibliotheca Benedictino-Maurina. Seu de ortu, vitis et scriptis Patrum Benedictinorum e celeberrima Congregatione S. Mauri in Francia Libri duo. Augsburg 1716.

[7]) Thesaur. nov. Anecd., seu veterum monumentorum, praecipue ecclesiasticorum, ex germanicis potissimum bibliothecis adornata collectio recentissima. Augsburg 1721, Tom. VII Fol.

Schriften von Alcuin, Maxentius von Aquileja, Paschasius Radbertus, Notker von St. Gallen, Gerbert (Silvester II.), Geroch von Reichersberg, Alanus de Insulis, Abt Irimbert von Admont, Heinrich von Hessen, Aeneas Silvius. Nicht minder interessant und reichhaltig ist seine Bibliotheca ascetica[1]), welche nebstdem, daß sie manches theologisch oder literar-geschichtlich bedeutsame Schriftwerk enthält, einen interessanten Einblick in die Asketik und Mystik der mittelalterlichen Klöster und Cönobien eröffnet. Marquard Herrgott aus St. Blasien edierte eine Sammlung alter Autoren über die Klosterdisziplin des Benediktinerordens[2]). Der Fürstabt zu St. Emmeran in Regensburg veröffentlichte eine Gesamtausgabe der Werke Alcuins (1777); der an derselben beteiligte Joh. Enhuber hatte auch eine Herausgabe der Werke des Hrabanus Maurus vorbereitet, welche jedoch durch Enhubers Tod und die bald darauf folgende Säkularisation der geistlichen Stifte Deutschlands vereitelt wurde.

Das Feld der biblischen Erudition wurde, so lange scholastische und kirchenrechtliche Gelehrsamkeit die Hauptziele des theologischen Unterrichtes waren, spärlich angebaut; erst mit dem Beginne der vierziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts begann das gelehrte Studium der heiligen Schrift im katholischen Deutschland sich einigermaßen zu heben und schritt dann von Jahrzehent zu Jahrzehent, wenn auch langsam, doch einigermaßen vorwärts. Die biblisch-theologische Litteratur vom Ausgang des siebzehnten Jahrhunderts an nachholend haben wir zu nennen die hermeneutischen und isagogischen Schriften der Benediktiner Franz Mezger[3]), Thomas Erhard[4]) und Gallus Cartier[5]), Gottfried

[1]) Bibliotheca ascetica antiquo-nova. Regensburg 1723 ff., Tom. XII 8°.

[2]) Vetus disciplina monastica, seu collectio auctorum Ordinis S. Bened., maximam partem ineditorum, qui de monastica disciplina tractarunt. Paris 1726, 4°.

[3]) Institutiones Sacrae Scripturae, sive principia, regulae et instructiones de modo rite intelligendi et interpretandi S. Scripturam. Salzburg 1680.

[4]) Manuale biblicum, seu appendix S. Scripturae Latino-germanicae (vgl. Anm. 2, S. 137) cum variis lexicis ad faciliorem ss. litt. usum concinnata. Augsburg 1724.

[5]) Tractatus theologicus de S. Scriptura succinctam et perspicuam illius historiam, nec non praecipua, quae circa eam tradunt Theologi, complectens. Ed. a. 1736, typis F. X. Schaal.

Kralls Evangelienharmonie [1]), die Erklärungen der heiligen Schrift durch Erhard [2]) und Germanus Cartier [3]), Paul Mezgers Geschichte des hebräischen Volkes [4]), des Jesuiten Kaspar Hartzheim Erklärung gewisser Partien der heiligen Schrift [5]). An der Würzburger Hochschule wurde das gelehrte Studium der biblischen Exegese durch den Jesuiten Franz Widenhofer begründet, der zu dem Ende eine hebräische Grammatik schrieb [6]) und mehrere exegetische Schriften über alttestamentliche Stellen und Bücher hinterließ [7]). Aus der Schule Widenhofers gingen weiters Nikolaus Zillich [8]), Jakob Hardmann [9]), Jakob

1) Monotessaron evangelicum. Salzburg 1728. Dieses Werk hatte sich in der Salzburger Schule großen Beifalles zu erfreuen und wurde deshalb von Beda Seeauer nochmals herausgegeben (Augsburg 1759, Fol.).

2) Biblia Sacra Latino-Germanica notis theologicis et chronologicis illustrata. Augsburg 1723. Dieses Werk erlebte innerhalb vierzehn Jahren sieben Auflagen, die ersten sechs in Augsburg, die siebente vom Jahr 1737 in Graz.

3) Biblia Sacra vulgatae editionis, locupletibus SS. Patrum et aliorum probatorum S. Scripturae interpretum commentariis illustrata, una cum nova, eaque cultiore ... versione germanica ... elucubrata. Konstanz 1751, Voll. II (cum iconibus), Fol.

4) Sacra historia de gentis hebraicae ortu, progressu, bene et male gestis variaque fortuna sub Patriarchis, Ducibus, Judicibus, Regibus ab Abrahamo et c. 11 Genesis usque ad ultimum regem et captivitatem babylonicam. Augsburg 1700.

5) Explicatio fabularum et superstitionum, quarum in S. Scripturis fit mentio, vario hinc inde sensu praeter literalem, ut allegorice, morali, anagogice etc. exornata. Köln 1724.

6) Rudimenta hebraica ... pluribus ad tuendam fidem orthodoxam, ad heterodoxorum biblicorum corruptelas e textu originali confutandas exercitationibus illustrata, brevi lexico aucta ... Würzburg 1747.

7) Abhandlungen über Mal. 1, 11 (Würzburg 1750), Psalm 109, 4 (Würzburg 1751). Dann: Sacrae Scripturae dogmatice explicatae Pars prima sive Testamentum Vetus. Würzburg 1749, 2 Voll. 8°.

8) Concordia Vulgatae latinae cum fonte hebraico. Würzburg 1755 bis 1758, 4 Hefte 4°. — Principia didactica in universam S. Scripturam, una cum corollariis selectis ex veteris Instrumenti lege, historia et polemica. Würzburg 1758.

9) Liber Genesis in publica exercitatione hebraico-scripturistica analytice, historice, dogmatice, ethice et polemice exponendus etc. Würzburg 1760.

Macirzowski[1]), Joseph Kleiner[2]), Ignaz Neubauer[3]), Thomas Holtzclau[4]) hervor; der Würzburger Jesuit H. Kilber schrieb eine Evangelienharmonie und eine biblische Theologie[5]). In Mainz begann um dieselbe Zeit der Jesuit Goldhagen, in Innsbruck sein Ordensgenosse Ignaz Weitenauer mit Erfolg für die Hebung des Schriftstudiums zu wirken; ersterer wendete seine Bemühungen vornehmlich dem Neuen Testamente[6]), letzterer dem Urtexte des Alten Testamentes zu[7]), beide zeichneten sich

---

[1]) Eine Abhandlung über die Masorah. Würzburg 1761.

[2]) Analecta biblica de Canone Christianorum. Heidelberg 1768. — Canon Scripturarum V. T. et N. T. ab adversantium argumentis vindicatus. Heidelberg 1780.

[3]) Psalmodiae Davidicae exegesis hebraica. Würzburg 1771.

[4]) Diatribe scripturistica, chronologiam libri et historiae Judith breviter sistens. Würzburg 1772. — Dissertatio scripturistica de Assuero Estheris, 1772. — Institutiones scripturisticae, 1775.

[5]) Novi Testamenti pars prima seu historica, complectens historiam Dominicam ex concordia evangeliorum concinnatam, et apostolicam ex actibus apostolorum descriptam. Würzburg 1765. — Analysis biblica offerens sacrarum Scripturarum compendium ad Verbi divini scripti uberiorem notitiam, faciliorem intelligentiam, firmiorem memoriam accomodatum. Heidelberg 1773—79, 4 Voll.

[6]) Novum testamentum graece, cum variantibus lectionibus, quae demonstrant Vulgatam latinam ipsis e graecis N. T. codicibus hodiedum exstantibus authenticum. Accedit . . . . spicilegium apologeticum et lexicon graeco-latinum. Mainz 1753. (Beurteilt in den Göttinger Anzeigen, Jahrgang 1753, Bd. II, S. 841 f., und in Baumgartens Nachrichten von merkwürdigen Büchern, Bd. VIII, S. 15 f. Neue Ausgabe des Buches: Lüttich 1839.) — Progymnasmata sacra in linguam graecam secundum veritates catholicas e solo Dei verbo probatas. Mannheim 1755. — Hodegus biblicus. Mainz 1763. — Introductio in SS. Scripturam V. T. ac N. T., maxime contra Theistas et varii nominis incredulos. Mainz 1765, 3 Voll. — Vindiciae harmonico-criticae et exegeticae in S. Scripturam V. T. ac N. T. una cum introductione ad finem legis veteris Jesum Christum in ea agnoscendum. Contra recentiores Bibliomachos et varii nominis incredulos. Mainz 1774 f., 2 Voll.

[7]) Novae grammaticae biblicae methodus. Ulm 1756. — Hexaglotton, seu modus addiscendi intra brevissimum tempus linguam gallicam, italicam, hispanicam, graecam, hebraicam et chaldaicam, ut ope lexici libros explicare queas. Frankfurt 1756. — Hexaglotton alterum docens

durch lexikographische und hermeneutische Leistungen aus. Der Prager Jesuit Fr. Haselbauer verfaßte eine hebräische Grammatik [1]) und ein hebräisches Lexikon [2]). Der weitere Verfolg dieser und ähnlicher Bestrebungen gehört einer späteren Epoche an, in welche die letzteren der genannten Männer bereits hineinragen; wir erwähnen hier nur noch die einem früheren Dezennium angehörigen Untersuchungen über die historische Glaubwürdigkeit der Makkabäerbücher, zu welchen der Numismatiker Erasmus Fröhlich durch protestantische Kritiken seiner gelehrten Geschichte Syriens [3]) veranlaßt worden war [4]); sein Ordensgenosse Joseph Khell von Khellburg, welcher den begonnenen Streit weiterführte [5]), veröffentlichte nebstdem ein Werk über die Epoche der Geschichte Ruth [6]).

---

12 linguas. Augsburg 1762. — Liber Psalmorum e hebraicis, graecisque fontibus ad mentem Vulgatae et latini sermonis consuetudinem explicatus. Augsburg 1757. — Lexicon biblicum, in quo explicantur Vulgatae vocabula et phrases quaecumque propter linguae hebraicae graecaeque peregrinitatem injicere moram legenti possunt. Augsburg 1758. — Hierolexicon linguarum orientalium, hebraicae, chaldaicae et syriacae. Augsburg 1759. — Biblia sacra utriusque testamenti e linguis primaevis ad mentem Vulgatae sensu literali per metaphrasin et commentarios dilucide explicata. Augsburg 1773, 7 Bde., 8°.

[1]) Prag 1742.

[2]) Prag 1743.

[3]) Annales compendiarii regum et rerum Syriae, nummis veteribus illustrati deducti ab obitu Alexandri Magni ad Cneji Pompeji in Syriam adventum. Wien 1744, Fol., zweite Auflage 1754.

[4]) Vgl. Acta eruditorum Lipsiensia, Jahrgang 1745, S. 451; ferner Ernst Fr. Wernsdorff: Prolusio de fontibus historiae Syriae in libris Maccab. (Leipzig 1746). Dagegen Fröhlich: De fontibus historiae Syriae prolusio . . . in examen vocata. Wien 1746.

[5]) Auctoritas utriusque libri Maccabaeorum canonico-historica adserta et Fröhlichiani Annales defensi. Wien 1749. Gegen Gottlob Wernsdorff, den Bruder des in der vorigen Anmerkung genannten Gegners Fröhlich gerichtet. (Der Titel der Schrift G. Wernsdorffs lautet: Commentatio hist.-critica de fide hist. libr. Macc., qua Erasmi Fröhlich annales examinantur, plurima loca libror. Macc. aut illustrantur aut emendantur, itemque chronologia syriaca et judaea passim corrigitur. Breslau 1747.)

[6]) De epocha historiae Ruth. Wien 1757.

Die konfessionelle Polemik hatte sich nach Abschluß des westfälischen Friedens aus dem öffentlichen Leben in die Schule zurückgezogen, wo sie sich als Theologia polemica weiter durchbildete und nach einer geschlossenen systematischen Gestaltung strebte. Indes dauerte die konfessionelle Spannung noch geraume Zeit in solcher Intensität fort, daß es auch noch während der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts wiederholt zu persönlichen Zusammenstößen zwischen katholischen und protestantischen Kontroversisten in schriftlicher und mündlicher Rede kam. Unter den katholischen Kontroversisten that sich in dieser Epoche vornehmlich der schon erwähnte J. N. Weißlinger hervor, welcher sich das philisterhafte Prädikantentum mit seiner gleißenden Schönfärberei des Reformationsjahrhunderts und der Reformationshelden als Gegenstand einer volkstümlich derben Satyre ausersehen hatte[1]). Der Augsburger Jesuit und Domprediger Thomas Wimmer verwickelte sich durch eine aus Anlaß des lutherischen Jubelfestes a. 1730 edierte Schrift[2]) in eine Kontroverse, die sich längere Zeit fortspann und einiges Aufsehen erregte. Zwei andere Jesuiten Fr. X. Pfyffer († 1750) und Franz Neumayr († 1765) sprachen nochmals auf der Kanzel des

[1]) Huttenus delarvatus d. i. wahrhaffte Nachricht von dem Authore der verschreyten epistolae virorum obscurorum. Konstanz 1730. — Auserlesene Merkwürdigkeiten von alten und neuen theologischen Marktschreyern, Taschenspielern, Winkelpredigern u. s. w., welche sich zu Christi Aposteln vorstellen u. s. w. Straßburg 1738. — Höchst nothwendige Schutzschrift des scharff angeklagten, doch aber ganz unschuldigen Lutherthums gegen den großachtbaren ... Hrn. Dr. Maichel u. s. w. Straßburg 1740. — Der entlarvte lutherische Heilige (einen apostasierten Mönch betreffend). Freiburg i. B. 1756. — Armamentarium catholicum perantiquae ... bibliothecae quae asservatur Argentorati in celeberrima Commenda eminentissimi Ordinis Melitensis S. Joannis Hierosolymitani nuper in bonum publicum ex amore veritatis salutiferae reseratum, notis historico-theologicis, latino-germanicis hinc inde interspersis illustratum ex ejusmodi libris, qui ab a. 1463 ordine chronologico prodierunt usque ad a. 1522, quo prodiit primo Martini Lutheri Novum Testamentum. Straßburg 1749.

[2]) Lutherisches Jubeljahr d. i. jammer- und leidvolles Jubelfest der a. C., vorgestellet in 5 Gesprächen, worinnen etliche Herren Lutheraner ihre aus gegenwärtigen lutherischen Jubeljahr entstandene Forcht und Zweifel ihrem Herrn Pastor vortragen. Augsburg 1730.

Augsburger. Damen die Kontroverspunkte zwischen Katholiken und Lutheranern durch, und hinterließen eine Reihe polemischer Predigten[1]; Neumayr schrieb nebstdem gegen den apostasierten Benediktinermönch Franz Rathfischer, und beleuchtete die Gedanken desselben über katholische Schulverbesserung und katholische Disputierkunst. Der Prager Professor Berghauer griff in seiner Bibliomachia[2]) das protestantische Bibelwesen an; er verfolgt die Ausschreitungen und Irrungen desselben von Luther angefangen bis auf die Wertheimer und Herrnhuter Bibel herab, und deutet auf die rationalisierenden hermeneutischen Grundsätze hin, welche man bereits aus der Leibnitz-Wolffschen Philosophie abzuleiten beginne. Der schon mehrmals erwähnte Jesuit Joseph Biner kontrovertierte vornehmlich mit den Schweizer Reformierten; den Anlaß dazu gab ihm eine von zwei Zürcher Pastoren abgefaßte und auf Irreleitung der Katholiken berechnete Postille, deren gemeinverständliche Beleuchtung und Widerlegung Biner sich zur besonderen Aufgabe machte[3]). Seine Polemik bewegt sich vornehmlich auf historischem Gebiete, und läuft zuhöchst in eine kritische Beleuchtung der protestantischen Tendenz- und Parteihistorik aus, mit welcher seine Gegner Propaganda zu machen bemüht sind. Die Gewährsmänner dieser antikatholischen Geschichtsauffassung, ein Sleidanus, Flaccius Illyricus, Silvester Syropulus, Paul Sarpi, de Thou, Aventin, Goldast, Baläus u. s. w. werden von Biner einer näheren Prüfung unterworfen; eine spezielle Aufmerksamkeit widmet er der von seinen Gegnern wiederholt citierten helvetischen Kirchengeschichte J. J. Hottingers, welcher die katholische Vergangenheit der Schweiz teils abge-

---

[1]) Pfyffers Kontroverspredigten erschienen nach seinem Tode in einen Folioband gesammelt zu Augsburg 1752. Spezifiziertes Verzeichnis der einzelnen Predigten bei Backer I, S. 564—568. Verzeichnis der Streitreden Neumayrs ebendas. S. 513—519.

[2]) Oberammergau 1746, 4°.

[3]) Catholische Anmerkung über die neueste uncatholische Controversschreiber, absonderlich sogenannten Urim und Thummim zu Zürich, sammt einem kurzen Begriff der heutigen Controversien und catholischen Glaubenswahrheit. Augsburg 1739 ff., 3 Tle. — Beschreibung des unglücklichen Anlaufes der Herren Predicanten zu Zürich in ihrem angestellten Muckentanz um das Licht der catholischen Wahrheit. Augsburg 1742, 3 Bde.

läugnet, teils entstellt hatte[1]). Biner stellt den Auktoritäten seiner Gegner die anerkanntesten und angesehensten Auktoritäten der katholischen und kirchlichen Historik entgegen, und sucht mittels der aus denselben entlehnten Angaben und Zeugnisse die falschen und entstellenden Angaben und Behauptungen seiner Gegner zu widerlegen und zu berichtigen. Ein deutscher Protestant hatte einer von ihm veranstalteten Übersetzung der Kirchengeschichte Fleurys eine Abhandlung des anglikanischen Theologen Joseph Mede († 1638) über Opfer und Altar der ersten Christen beigeschlossen, durch welche bewiesen werden sollte, daß man in der altchristlichen Kirche unter Opfer nicht das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, sondern den öffentlichen Gottesdienst im allgemeinen als Dank- und Gebetopfer verstanden habe. Der Melker Benediktiner Martin Kropf fühlte sich angetrieben, gegen diese Abhandlung eine Widerlegungsschrift zu richten[2]), die in ihrem positiven, begründenden Teile sich vornehmlich auf Muratoris liturgische Forschungen stützt, in ihrem polemischen Teile aber eine recht fleißig gearbeitete Zusammenstellung und Prüfung der patristischen Zeugnisse für die katholische Lehre vom Meßopfer enthält.

Eusebius Amort erneuerte den von vorausgegangenen berühmten Theologen gemachten Versuch, die Protestanten auf dem Wege friedlicher Verständigung von der Wahrheit des Katholizismus zu überzeugen[3]). Zwischen Fundamentalartikeln und abgeleiteten Sätzen der katholischen Doktrin unterscheidend sucht er zu zeigen, daß erstere unläugbar weit glaublicher seien als ihr Gegenteil, und auch in den abgeleiteten Sätzen des Systems sich keine Irrtümer nachweisen

---

[1]) Über Hottingers hierauf bezügliche Kontroversen mit mehreren katholischen Theologen in Solothurn und Luzern, sowie mit dem französischen Gesandten de la Barde vgl. Hilgerfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie Jahrg. 1867, S. 258 ff.

[2]) Der entlarvte Mede. Augsburg 1760.

[3]) Demonstratio critica religionis catholicae nova, modesta, facilis, ubi ex indubiis ecclesiae documentis tam per discussionem articulorum fundamentalium in particulari, quam per signa generalia verae religionis characteristica demonstratur, religionem catholicam ceteris Protestantium religionibus evidenter probabiliorem, ac eo ipso certissime veram esse. Venedig 1744, Fol.

lassen; dies scheint ihm zu genügen, um auch einem redlichen Protestanten einleuchtend zu machen, daß die von ihm gesuchte christliche Wahrheit einzig in der katholischen Lehre und Religion zu finden sei. Zu dem Ende werden zuerst die charakteristischen Momente und Eigentümlichkeiten des katholischen Glaubens und Bekenntnisses namhaft gemacht, als da sind: der römische Kirchenprimat, das unfehlbare Lehramt und die legislative Gewalt der Kirche, die Verdienstlichkeit der guten Werke, Transsubstantiation und Meßopfer, Kindertaufe, die Sakramente der Firmung und der Buße (einschließlich die Ohrenbeicht), Ablässe, Fegefeuer, Priestertum und Hierarchie, letzte Ölung, die Sakramentalität der Ehe, Priestercölibat, Verehrung und Anrufung der Heiligen, Exkommunikation der Unverbesserlichen, Auslieferung obstinater Häretiker an das weltliche Strafgericht. Alle diese Punkte lassen sich im einzelnen durch ausreichende Gründe als vernünftig, sachgemäß und gotteswürdig nachweisen; und die dafür anzuführenden apologetischen Gründe beweisen vor der Hand zum mindesten, daß man, ohne die gesunde Vernunft zu verläugnen oder auf ein geordnetes Denken zu verzichten, Katholik sein könne. Wenn nun der Protestant überdies noch verlangt, daß ihm alle jene Punkte genau aus klaren und unzweideutigen Aussprüchen der Schrift nachgewiesen werden, so läßt sich mit Gründen, welche auch der Protestant von seinem Standpunkte aus anerkennen muß, beweisen, daß Christus nicht gewollt habe, es solle Alles, was der Christ zu glauben und zu beobachten hat, mit klaren, deutlichen Worten in der Schrift gesagt werden. Die nähere Auseinandersetzung dieser Gründe führt nun darauf hin, daß der christliche Gläubige eine kirchliche Tradition anzunehmen habe; und zwar kann er vernünftigerweise keine Tradition abweisen, welche der allgemeinen Kirchenpraxis oder dem einstimmigen Zeugnis der primitiven Kirche gemäß, oder auf eine andere Art vollgültig beglaubiget ist. Der kirchliche Primat Petri ist in der Schrift selbst begründet, und die Vererbung desselben auf die legitimen Nachfolger Petri durch unverwerfliche Zeugnisse des christlichen Altertums über oberstrichterliche Funktionen der römischen Bischöfe der ersten drei Jahrhunderte bestätiget. Die katholischen Lehren über die Unfehlbarkeit der Kirche, über die Erbsünde, Kindertaufe sind in der Schrift und

ältesten Tradition der Kirche begründet. Es ist kein Glaubenssatz, daß alle Sakramente der Kirche unmittelbar von Christus eingesetzt worden seien, oder Christus selber die Materie und Form aller einzelnen Sakramente vorgeschrieben habe, oder daß jedes Sakrament ohne Ausnahme das Versprechen einer eigentümlichen von anderen Gnadenwirkungen spezifisch verschiedenen Gnade für sich haben müsse; damit entfällt eine Reihe von Bedenken und Einwendungen, welche protestantischerseits gegen die katholische Sakramentenlehre erhoben werden. Daß die Bischöfe jure divino über den Priestern stehen, läßt sich aus der Schrift und ältesten Kirchentradition nachweisen. Dasselbe gilt von den katholischen Lehren über Fegefeuer, Suffragien für die Verstorbenen, Erlaubtheit und Nützlichkeit der Erflehung der Fürbitte der Heiligen. Der katholische Schriftkanon ist in Beziehung auf die deuterokanonischen Bücher durch das christliche Altertum hinlänglich bezeugt; die Anordnung des Trienter Konzils über den kirchlichen Gebrauch der Vulgata will den Text derselben nicht als völlig fehlerfrei hinstellen und auch nicht unbedingt und schlechthin über den Urtext der Schrift stellen. Die Kanonizität der heiligen Schrift anbelangend sind gegenwärtig die besseren und angeseheneren Schriftausleger darüber einig, daß man nicht jedes einzelne Wort der Schrift für ein vom heiligen Geiste diktiertes Wort zu halten habe; es genügt, daß die einzelnen Bücher der heiligen Schrift auf unmittelbaren Antrieb des göttlichen Geistes geschrieben worden sind und Gottes Beistand die Hagiographen vor Irrtümern in Sachen des Glaubens und der sittlichen Gebote bewahrt habe. Es könnten sogar Schriften rein menschlichen Ursprungs durch ein nachfolgendes Zeugnis des heiligen Geistes als wahr bestätiget und zum Range heiliger Bücher erhoben werden. Soviel über die zwischen Katholiken und Protestanten kontroversen Punkte im allgemeinen. Eine eingehende Behandlung widmet nun Amort im besonderen der katholischen Lehre über das Abendmahl und Bußsakrament, und geht sodann auf die Lehre von der Kirche über, deren Unfehlbarkeit ihm mit der Sache der wahren Religion und mit dem Bestande unverfälschter christlicher Überzeugungen aufs engste verknüpft ist. Die katholische Kirche mit ihrem donum infallibilitatis ist ein Postulat der religiösen Vernunft, dessen

Bedeutung auch der redliche Protestant sich nicht verhehlen kann. Wenn nun überdies die Idee der Kirche, als deren Wirklichkeit sich die katholische Glaubensgemeinschaft darstellt, so bestimmt in den heiligen Schriften des A. T. und N. T. gezeichnet ist, wenn die alten Lehrer der Kirche der Einen, unfehlbaren Kirche Zeugnis geben, und die katholische Kirche selber sowohl durch die in ihr fortdauernde Wundergabe, als auch durch den in ihr von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbenden Geist der Heiligkeit, der in den Tugenden und Vollkommenheiten ihrer wahren und echten Glieder, in der heroischen Selbstverläugnung und Weltüberwindung ihrer Heiligen sich offenbart, so sichtlich von dem sie begnadenden Walten Gottes Zeugnis gibt, wie sollte da noch an der göttlichen Einsetzung und Sendung der katholischen Kirche gezweifelt werden können?

Die Polemik gegen den protestantischen Konfessionalismus trat allgemach auch in Deutschland hinter den Kampf wider Gegner anderer Art zurück, deren Angriffe nicht gegen eine bestimmte, sondern gegen jede dogmatische Form und Ausbildung des christlichen Bekenntnisses, ja gegen die christliche Gläubigkeit selber gekehrt waren. Das protestantische Prinzip der freien Schriftforschung hatte dort, wo einer freieren Entwickelung Raum gestattet wurde, bereits im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts auf einen der konfessionellen Bestimmtheit entgegenstrebenden Latitudinarismus und dogmatischen Indifferentismus hingeführt, dessen verflachende Tendenzen zuletzt alle christlich-gläubigen Überzeugungen in Nichts aufzulösen drohten, und dem, aus den Grundsätzen und Lehren des religiösen Freidenkertums herausgewachsenen Deismus und Naturalismus einen empfänglichen Boden bereiteten. Wie demnach bereits die katholischen Kontroversisten des siebzehnten Jahrhunderts gegen die sogenannten Adiaphoristen polemisierten, so jene des achtzehnten Jahrhunderts gegen die Indifferentisten, Freidenker und Naturalisten oder Philosophisten, wie sie auch genannt wurden, sofern sie dem Offenbarungsglauben eine sogenannte Vernunftreligion substituieren wollten. In der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts wurde Deutschland von diesen Kämpfen noch wenig berührt, und in der theologischen Literatur des katholischen Deutschlands aus dieser Epoche findet sich kaum die Spur einer Advertenz

auf die Bemühungen und Leistungen des hochgebildeten französischen Klerus gegen das namentlich von England aus sich verbreitende Freidenkertum; erst in der Mitte des Jahrhunderts richten einzelne theologisch gebildete Männer des katholischen Deutschlands eine genauere Aufmerksamkeit auf die von den protestantischen Universitäten ausgehenden Grundsätze eines falschen Naturrechtes, und nebenher beginnen dann auch ausführlichere theologisch-polemische Beweisführungen gegen den Indifferentismus und Libertinismus in Religionssachen, die aber freilich nur als allererste Anfänge einer apologetischen Vertretung des ererbten christlich-kirchlichen Glaubens gegen den Geist der modernen Aufklärung angesehen werden können. Der Jesuit Viner[1]) stützt seine Argumentationen gegen die kumulatim zusammengefaßten Libertiner aller Gattungen auf die vier notwendig anzuerkennenden Sätze, daß ein Gott sei, daß dieser Eine höchste Gott von den Menschen geehrt werden müsse, daß aber die Art, ihn zu ehren, nicht der Willkür jedes Einzelnen anheimgestellt werden könne, sondern nach dem Willen Gottes eingerichtet werden müsse; und daß diejenigen, welche sich den Anordnungen dieses göttlichen Willens entziehen, ihren unsterblichen Seelen eine für die ganze Ewigkeit entscheidende Verantwortung vor Gott aufladen. Die Existenz einer Offenbarung wird gegen die Naturalisten aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit bewiesen; aus der Vergleichung der christlichen Lehre mit den vornehmsten der übrigen historischen Religionen wird gezeigt, daß einzig die christliche Religion darauf Anspruch habe, für die echte und wirklich von Gott geoffenbarte Religion zu gelten. Der weitere Nachweis, daß unter den verschiedenen christlichen Konfessionen nur Eine die Trägerin der ganzen und irrtumslosen christlichen Wahrheit sein könne, ist eine Wiederholung dessen, was von den vorausgegangenen Polemikern gegen die Indifferentisten, Adiaphoristen, Synkretisten u. s. w. gesagt worden war. Ungefähr dieselben Gedanken, wie bei Viner, finden sich in

---

[1]) Indifferentismus oder Gleichgiltigkeit im Glauben zu heilsamer Wahrnung, sich zu hüten vor der schädlichen Sucht der Indifferentisten, Synkretisten und Libertiner, welche in der Religion Krummes für Grades gelten lassen. Augsburg 1744.

einem Buche des Prämonstratensers H. Knoblauch[1]), welches wir nur deshalb erwähnen, weil es den Standpunkt charakterisiert, auf welchem die damalige Beweisführung für die Wahrheit der christlichen Religion stand. Die methodische Ausbildung des diesem Standpunkte gemäßen Verfahrens finden wir im ersten Teile der Theologia polemica Gazzanigas, welcher den Beweis für die Thatsächlichkeit und Wahrheit der christlichen Offenbarung enthält. Es werden der Reihe nach als Gegner der christlichen Offenbarungswahrheit die Atheisten, Spinozisten und Materialisten, sodann die Deisten und Naturalisten widerlegt; gegen die letzteren wird im besonderen bemerkt, daß wir das, was wir Gott, uns selbst und dem Nächsten nach natürlichem Gesetze schuldig sind, ohne göttliche Offenbarung nicht vollkommen zu erkennen vermögen, und demzufolge an eine übernatürliche Religion angewiesen seien, deren Lehren zwar über unsere Vernunft gehen, aber derselben nicht widersprechen und neben ihrer inneren Bewahrheitung durch die Heiligkeit ihres Inhaltes auch die Beglaubigung durch Wunder und Weissagungen für sich haben. Der zweite Teil der Polemica Gazzanigas enthält die Beweisführung für die Wahrheit des katholischen Bekenntnisses, und läuft daraus hinaus, zu zeigen, daß es kein haltbares Mittleres gebe zwischen der dogmatischen Bestimmtheit der Kirche und einem völligen dogmatischen Indifferentismus, welchem der Protestantismus zufolge seines Prinzipes der freien Schriftforschung mit innerer Notwendigkeit anheimgefallen sei. Der Tolerantismus und dogmatische Indifferentismus der protestantischen Theologen streift bereits hart an die Grenze des Deismus und Naturalismus an — führt der Augsburger Jesuit und Kontroversprediger Alois Merz in seinen Streitreden gegen den Abt Jerusalem aus[2]), welcher das von dem Turiner Erzbischofe de la Lance angeregte Projekt einer Vereinigung der gläubigen Protestanten mit der katholischen Kirche mit dem Bemerken abgelehnt hatte, daß der wesentliche Charakter der christlichen Religion in der Simplizität ihrer Dogmen und Gebräuche bestehe, und diese ihre biblische Simplizität der jetzt einzig mehr mögliche, aber auch voll-

[1]) Indifferentismus alter gentilismus. Köln 1773.

[2]) Erschienen zu Augsburg 1772 ff. Predigt am Hilariatage 1772. Am Weihnachtsfeste 1772. Am Osterfeste 1773 u. s. w.

kommen ausreichende Schutz der christlichen Rechtgläubigkeit gegen die Angriffe der Deisten sei. Merz findet in dieser Äußerung Jerusalems nur den Ausdruck der Geneigtheit, den Deisten möglichst weit entgegenzukommen, ohne irgend etwas anzugeben, was der christlichen Gläubigkeit den Angriffen der Deisten gegenüber als sicherer Halt zu dienen geeignet wäre. Wenn Jerusalem den Deisten die Bibel entgegenhalten wolle, so müsse er ihnen zuerst beweisen, daß die Bibel ein göttliches Buch sei; dies könne er ihnen aber nicht aus der Bibel selbst beweisen, dies müsse anderswoher gewiß sein, und könne letztlich nur durch das Zeugnis der allgemeinen Kirche zureichend vergewissert werden. Die Anempfehlung der Simplizität der protestantischen Lehren und Bräuche werde auf die Deisten keinen sonderlichen Eindruck machen; sie werden entgegnen, daß die Religion des Deismus den Vorzug einer noch größeren Simplizität für sich habe. Läßt sich aber der Deist herbei, die Göttlichkeit der Bibel anzuerkennen, so wird er, wofern diese Anerkennung eine unbefangene und rückhaltlose ist, auch nicht mehr Anstand nehmen, die aus der Bibel erweisbaren Lehren und Institutionen der katholischen Kirche anzuerkennen, welche Jerusalem im vermeintlichen Interesse bibelgemäßer Simplizität nicht gelten lassen will. Wenn der Deist in der Bibel liest, daß Christus seiner Kirche Hirten bestellt habe, welche dieselbe regieren sollen, daß Christus den Aposteln die Gewalt verliehen, Zeremonien je nach Umständen einzuführen oder abzuschaffen, so wird es ihm, wofern er die Anordnung Christi wirklich als göttliche Anordnung gelten läßt, nicht schwer fallen, die von Christus bestellten Hirten auch in den legitimen Nachfolgern derselben anzuerkennen, und die von den ersteren geübten Gewalten auch bei den letzteren gelten zu lassen. Und zudem, wenn die Simplizität in der Auffassung des Bibelwortes der charakteristische Vorzug echter Christlichkeit sein soll, was läßt sich Einfacheres und Bestimmteres denken, als die katholische Auffassung der Worte, mit welchen Christus das Abendmahl einsetzte, und der Kirche seinen ununterbrochenen Beistand bis ans Ende der Zeit verhieß? Den Abt Jerusalem hingegen treffe der Vorwurf, daß er in seinen Erklärungen über das Abendmahl nicht bloß von Luthers erklärter Ansicht, sondern auch vom bisherigen Bekenntnis der evangelisch-lutherischen

Glaubensgemeinschaft, als deren Anhänger er doch gelte, unverkennbar abweiche; gegen das Prinzip einer sogenannten möglichsten Simplizität in Sachen der christlichen Dogmen haben sich vor Jerusalem zwei anerkannte Auktoritäten der lutherischen Theologie, Mosheim und Windheim, entschiedenst ausgesprochen, und in demselben eine große Gefahr für das göttliche Ansehen der Schrift erkannt. Jerusalem stünde also dort, wo die Arminianer stehen, welche sich mit den Socinianern im nächsten Verwandtschaftsgrade berühren!

Die in dieser Epoche von katholischer Seite ausgehenden Apologien des christlichen Glaubens wider den Deismus und das Freidenkertum stützten sich auf gewisse naturrechtliche Grundlagen und Voraussetzungen, welche indes durch die von den protestantischen Universitäten Deutschlands ausgehenden Grundsätze und Theorien eines neuen Naturrechtes allmählich untergraben zu werden, in Gefahr waren; daher man katholischerseits nicht umhin konnte, auf diese neuen Theorien nähere Rücksicht zu nehmen, und dieselben einer kritischen Prüfung und Sichtung zu unterwerfen. Einer der ersten, welcher sich dieser Aufgabe unterzog, war der Jesuit Ignaz Schwarz, der eine den Bedürfnissen seiner Zeit entsprechende Darstellung des Natur- und Völkerrechtes vom katholischen Standpunkte aus versuchte,[1]) um zu zeigen, wie die christliche Gesellschaftsordnung einerseits schon in den natürlichen Prinzipien der sittlichen Menschengemeinschaft begründet sei, und andererseits die natürliche Ordnung der sittlichen Gemeinschaft in den positiven Einrichtungen der christlichen Ordnung sich ergänze und vollende. Das Werk zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster vom jus naturae, der zweite vom jus gentium handelt. Der erste Hauptteil zerfällt in einen generellen und speziellen Teil. Im generellen Teile wird von den allgemeinen Prinzipien des Natur- und

---

[1]) Institutiones juris universalis, naturae et gentium, ad normam Moralistarum nostri temporis, maxime Protestantium: Hugonis Grotii, Pufendorfii, Thomasii, Vitriarii, Heineccii aliorumque ex recentissimis adornatae, et ad crisin revocatis eorum principiis, primum fusiore, dein succinctiore methodo pro studio academico, praesertim catholico accomodatae. Augsburg 1743, Fol. Vgl. über dieses Werk meine Schrift über Fr. Suarez II, S. 260—263.

Völkerrechtes gehandelt, im speziellen Teile von den naturrechtlichen Pflichten des Menschen gegen Gott, sich selbst und den Nächsten. Der zweite Hauptteil handelt vom status hominis adventitius (Ehe, Staatsverband), vom Ursprung des Eigentumsrechtes und den darin begründeten Pflichten, vom Kriege, von Bündnissen und Verträgen, vom Frieden. Die allgemeinen Prinzipien des Natur- und Völkerrechtes werden abgeteilt in Konstitutivprinzipien, Direktivprinzipien und Erkenntnisprinzipien. Unter den Konstitutivprinzipien des jus naturale versteht Schwarz dasjenige, wodurch der Charakter einer menschlichen Handlung im allgemeinen, einer sittlichen Handlung im besonderen begründet wird. Das oberste Direktivprinzip oder die suprema regula der menschlichen Handlungen ist die lex aeterna, das Gewissen die regula proxima derselben. Der letzte Zweck aller vernünftigen Strebethätigkeit ist die vollkommene Glückseligkeit, welche einzig in Gott gefunden werden kann; also ist Gott, auch nach den Prinzipien einer rein natürlichen Einsicht, als bonum universale das höchste Strebeziel des Menschen. Wenn Pufendorf das natürliche Ziel der menschlichen Freithätigkeit in die irdische Glückseligkeit setzt, so hebt er damit die moralische Grundlage des natürlichen Rechtes auf. Unter dem Naturzustande des Menschen versteht Schwarz den Stand natürlicher Gleichheit, in welchem die Menschen einzig der Herrschaft und den Gesetzen Gottes unterthan sind. Übrigens hat die Menschheit als Gattung geschichtlich niemals in einem solchen reinen Naturstande existiert; er ist nur denkbar als Stand Einzelner, welche durch irgendwelche Umstände aus einem bestimmten gesellschaftlichen Verbande heraustreten oder über denselben hinausgestellt werden. Obschon es nun, zufolge der vom Schöpfer der menschlichen Natur und Gesellschaft gegebenen Einrichtung keinen reinen Naturstand des menschlichen Geschlechtes als solchen gegeben hat noch geben wird, so gibt es doch ein natürliches Recht, und dieses ist kein anderes als die lex aeterna selber, soweit sie sich dem Menschen durch seine moralische Gewissensanlage vernehmbar macht. Objekt des natürlichen Gesetzes ist Alles, was zur vernünftigen Natur des Menschen in Beziehung steht; und je nachdem irgend etwas der vernünftigen Natur des Menschen entspricht oder nicht entspricht, ist es gut oder böse,

gerecht oder ungerecht. Der oberste Grundsatz des natürlichen Rechtes lautet: Du sollst dasjenige thun oder lassen, was du zufolge der Gott, dir selbst und dem Nächsten natürlicherweise schuldigen Liebe zu thun oder zu lassen hast. Pufendorf und seine Nachfolger: Weber, Kemmerich, Thomasius wollten von naturrechtlichen Pflichten gegen Gott nichts wissen und dieselben der natürlichen Theologie zuweisen; Thomasius besann sich später eines anderen, und räumte den Kultuspflichten in seinem Naturrechte eine Stelle ein, aber nur, um über den Aberglauben der Menge, über die Notwendigkeit einer Beaufsichtigung der Priester durch die weltlichen Fürsten u. s. w. gehässige Bemerkungen anzubringen. Die Pflichten gegen Gott zerfallen in theoretische und praktische; erstere beziehen sich auf die natürliche Obliegenheit des Menschen, sich richtige und ausgebildete Vorstellungen von Gott zu erwerben, letztere auf die Gott schuldige Verehrung. Die Gottesverehrung zerfällt in eine innere und äußere; Thomasius bemüht sich vergeblich, die naturrechtliche Verpflichtung zu letzterer in Abrede zu stellen. Bei dieser Gelegenheit kommt nun auch das Verhältnis der weltlichen Obrigkeit zum christlichen Kultus und zur kirchlichen Hierarchie zur Sprache. Pufendorf will eine von der Staatsgewalt unabhängige Gewalt in geistlichen Dingen nicht anerkennen, und nimmt in einer von dem Tübinger Theologen Pfaff ganz besonders empfohlenen Schrift für den Staat das Jus sacrorum in Anspruch. Wir haben die von Schwarz gegen Pufendorfs kirchenrechtliches System gerichtete Polemik an einem anderen Orte[1]) ausführlich dargelegt; Schwarz zeigt, daß es ein Widersinn sei, aus naturrechtlichen Prinzipien eine Angehörigkeit der auf einen übernatürlichen Zweck geordneten geistlichen Gewalt an den auf dem Boden der natürlichen Ordnung stehenden Staat deduzieren zu wollen. Die Staatsgewalt stammt von Gott als Urheber der Natur, die geistliche Gewalt von Christus als Urheber der Gnade und Stifter der Kirche. Die geistliche Gewalt bezieht sich auf Objekte, die ihrem Wesen nach über die natürliche Ordnung der Dinge hinausliegen. Das Reich Christi auf Erden umfaßt viele Länder und Reiche, würde aber in viele Reiche zerfallen,

---

[1]) Vgl. meine Schrift über Fr. Suarez II, S. 290—293.

wenn die weltlichen Gebieter dieser Territorien die höchste Gewalt in geistlichen Dingen ausüben würden. Pufendorfs System, der die geistliche Gewalt zur Dienerin der weltlichen machen will, kehrt die natürliche Ordnung um, ordnet die Angelegenheiten des ewigen Heiles den Zwecken der irdischen Wohlfahrt unter, und ist eigentlich nur ein verfeinerter Hobbesianismus und Machiavellismus; mit dem Unterschiede, daß Pufendorf seine falschen und widerkirchlichen Sätze aus der Schrift zu beweisen sucht, während Hobbes und Machiavelli unverscheut zu erkennen geben, daß sie sich um die Aussagen der Schrift nicht kümmern. Das Papsttum überhäuft Pufendorf mit den gehässigsten Schmähungen, wie sie gewissen protestantischen Auslegern der Apokalypse geläufig sind; wenn er nebenbei den Katholizismus als ein der Ruhe der Staaten gefährliches revolutionäres Element schildert, so vergißt er völlig, welche Rolle der Protestantismus seit seinem Entstehen im deutschen Reiche gespielt; er vergißt auf das Schmalkaldner Bündnis, auf den böhmischen Winterkönig, auf die Bündnisse protestantischer Reichsfürsten mit auswärtigen Mächten wider Kaiser und Reich. Auf diese Machinationen paßt weit besser, was Pufendorf der katholischen Kirche zur Last legt, das Bestreben nämlich, einen Staat im Staate begründen zu wollen. Die naturrechtlichen Selbstpflichten des Menschen läßt Pufendorf in Verpflichtungen des Menschen gegen Gott und den Nächsten aufgehen; dies ist jedenfalls unrichtig, jedoch nicht so anstößig als die Ansicht des Thomasius, der dem Einzelmenschen naturrechtlich alles freigibt, was nicht durch die schuldige Rücksicht auf die Zwecke des Gemeinwohles d. i. den Frieden und die irdische Wohlfahrt der übrigen Menschen verboten wird. Beide irren aber gemeinsam darin, daß sie keine neben den natürlichen Verpflichtungen des Menschen zu Gott und zum Nächsten bestehende natürliche Selbstpflichten des Menschen anerkennen, welche aus der vernünftigen Selbstliebe des Menschen zu begründen sind, und die Erstrebung der von der vernünftigen Natur des Menschen begehrten Glückseligkeit d. i. den Frieden mit Gott, mit sich und dem Nächsten zum Ziele haben. Schwarz spezifiziert die Selbstpflichten näher als Pflichten in Bezug auf das geistige und leibliche Dasein, und auf die Gesamtperson des Menschen. In letzterer Hinsicht kommt im besonderen das Recht

der Selbstverteidigung und Notwehr zur Sprache. Die naturrechtlichen Pflichten gegen den Nächsten teilt Schwarz in unvollkommene und vollkommene Pflichten ein. Die vollkommenen Pflichten reduzieren sich auf die zwei Hauptpflichten, niemand zu beschädigen, jedem das Seine zu geben. Die nähere Beleuchtung und Spezifikation der letzteren Pflicht verweist Schwarz in das jus gentium d. i. in die naturrechtliche Gesellschaftslehre. Den protestantischen Naturrechtslehrern macht er den Vorwurf, daß sie die unvollkommenen naturrechtlichen Pflichten gegen den Nächsten in der einen oder anderen Weise mit den Pflichten des Wohlwollens identifizieren, welches doch keine naturrechtliche Schuldigkeit, sondern eine rein moralische Tugend sei. Umgekehrt hebt er tadelnd hervor, wie man gegnerischerseits die Pflicht der Wahrhaftigkeit ausschließlich aus dem Rechte des Nächsten auf Wahrheit begründe, woraus die Folgerung abgeleitet werde, daß Täuschung und Lüge erlaubt sei, so oft der Nächste kein vollkommenes Recht auf Wahrheit habe.

An Schwarz' Naturrecht schließt sich jenes des Benediktiners Anselm Desing an,[1]) welches in demselben Geiste und in derselben Manier gearbeitet ist wie das seines Vorgängers, auf welchen er ausdrücklich Bezug nimmt. Auch Desing polemisiert gegen die Emanzipation des Naturrechtes von der Herrschaft des christlichen Gewissens,[2]) und will es auf die doppelte Grundlage der Vernunft und Autorität gestellt sehen. Das oberste Realprinzip des Natur- und Völkerrechtes ist ihm der göttliche Wille, die oberste Regel das zweifache Grund-

[1]) Juris naturae larva detracta compluribus libris sub titulo juris naturae prodeuntibus, ut Puffendorffianis, Heineccianis, Wolffianis etc. aliis, quorum principia juris naturae falsa ostenduntur, ignorantiam, quam catholicis affingunt, in ipsis regnare proditur, cavillationes deteguntur etc. München 1753, Fol. — Daneben eine gegen Montesquieu gerichtete Schrift: Spiritus legum bellus, an et solidus? disquisitio. Stadt am Hof 1753, 4°.

[2]) In diesem Sinne hatte er vorausgehend eine Schrift erscheinen lassen: Praejudicia reprehensa praejudicio majore, ubi ostenditur, eos qui saepe nos hortantur, praejudicia omnia ponere, hoc ipsum ex praejudicio majore plerumque dicere. Auctor spiritus legum, ut in hoc argumento versetur, examinatur. Regensburg 1753.

gebot der christlichen Moral, Gott über Alles, den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Die Indikativprinzipien (Erkenntnisgründe) des göttlichen Willens teilt Desing gemäß der schon oben erwähnten doppelten Grundlage des Naturrechtes in innere und äußere ab. Die inneren d. i. im Menschen selber gelegenen Prinzipien sind ihm: der dem Menschen eingeborne Sinn und Begriff des Wahren und Guten, das angeborne Abhängigkeitsgefühl und Bedürfnis des Menschen nach Gott und seiner Hilfe, der spezifische Unterschied des Menschen vom Tiere, die in seinem Geiste schlummernde Idee der Ordnung und des Zusammenhanges der Dinge, die natürliche Sorge für seine Zukunft, sein natürliches Verlangen nach dem Höchsten, sein sittliches Schamgefühl, die natürliche Gleichheit der Menschen, der sensus communis Aller und der Spezialinstinkt der Einzelnen in Bezug auf das, was der natürlichen Gerechtigkeit gemäß ist. Äußere Indikativprinzipien sind die Lehren und Erfahrungen des Lebens, die bürgerlichen und kirchlichen Gesetze, die anerkannten und zuverlässigen Auktoritäten der göttlichen und menschlichen Wissenschaften, vor allem aber die heilige Schrift. Die neueren protestantischen Naturrechtslehrer — fährt Desing fort — welche sich rühmen, die ersten und ausschließlichen Pfleger der von den Katholiken vernachlässigten Naturrechtswissenschaft zu sein, haben lauter falsche oder unzureichende Indikativprinzipien aufgestellt, weil sie von dem Vorurteile beherrscht waren, das Naturrecht von seinem Zusammenhange mit Moral, Theologie und bürgerlichem Rechte ablösen zu müssen. Hobbes macht die Liebe zu sich selbst über Alles, Pufendorf das Begehren nach Geselligkeit, Wolff die ohne Beziehung auf Gottes Willen betrachtete Wesenheit des Menschen zum Indikativprinzip des Naturrechtes. Heineccius dachte wohl im ganzen richtiger als diese seine Vorgänger, beging aber den von Schwarz nachgeahmten Fehler, die oberste Regel des naturrechtlichen Verhaltens (nämlich das Gebot der Liebe) mit dem obersten Erkenntnisgrunde der naturrechtlichen Verpflichtungen zu identifizieren. Schmier hat in seiner Jurisprudentia publica universalis wohl richtige, aber unzureichende Indikativprinzipien aufgestellt.

Wie Schwarz, schickt auch Desing seinem Werke eine ausführliche Charakteristik und Kritik der neueren protestantischen Naturrechtslehrer

voraus, unter welchen er den von Schwarz noch nicht berücksichtigten Philosophen Ch. Wolff am umständlichsten bespricht.[1]) Pufendorf verheiße eine neue naturrechtliche Lehre auf anthropologischer Grundlage; aber wie dürftig ist seine anthropologische Analyse! Er findet im Menschen nur vier Dinge: eine ungemessene Selbstliebe, eine höchste Hilfsbedürftigkeit, eine Fähigkeit anderen zu nützen, ein Begehren zu schaden. Keine Spur einer Beziehung des Menschenwesens auf Gott, keine Andeutung der Abhängigkeit des Menschen von Gott! Und ferner welche Selbsttäuschung, wenn Pufendorf in dieser seiner anthropologischen Analyse, die augenscheinlich nur auf die Begründung des hypothetischen Naturrechtes abzweckt und auf Erklärung des status adventitius des menschlichen Zusammenseins berechnet ist, die Grundlage für das jus naturae purae gefunden zu haben glaubt! Der ganze Inhalt seines Werkes zeigt, daß er nicht vom reinen Naturrecht, sondern bloß vom bürgerlichen und künstlichen Rechte handeln wollte; von den 74 Abschnitten seines Buches sind bloß sechs den Pflichten der Charität gewidmet, welche nach Pufendorfs Erklärung den Inhalt des reinen Naturrechtes ausmachen. Auch Heineccius beschränkt sich größtenteils auf Erörterung des jus hypotheticum; was er über das jus naturae purae beibringt, nimmt sich im Vergleiche mit dem von katholischen Theologen und Rechtsgelehrten hierin Geleisteten[2]) wahrhaft dürftig aus. Die gegen Wolffs Begründung der natürlichen Verpflichtungen des Menschen erhobenen Einwendungen Desings konzentrieren sich in dem Vorwurfe, daß Wolff die Konvenienz der freien Handlungen mit der menschlichen Natur unter gänzlicher Abstraktion von der Beziehung der Handlung auf Gottes Willen und Gesetz zum absoluten Kriterium ihres sittlichen Wertes oder Unwertes mache; die

[1]) Hierher gehört auch eine früher erschienene Schrift Desings: Diatribe circa methodum Wolfianam in philosophia practica universali h. e. in principiis juris naturae statuendis adhibitam, quam non esse methodum, nec esse scientificam ostenditur. Stadt am Hof 1752. — Ad Eminentiss. Princ. Angelum Mariam S. R. E. Card. Quirinum etc. Replica pro viro clarissimo Abrah. Gotth. Kaesterno Math. P. P. super methodo Wolfiana scientifica aut mathematica. Augsburg 1754.

[2]) Über die Leistungen der katholischen Theologen und das denselben von Grotius gezollte Lob vgl. meine Schrift über Suarez II, S. 244 ff., 259 ff.

von Wolff gegebene anthropologische Begründung der sittlichen Gebote weise nicht die moralische Notwendigkeit, sondern bloß eine necessitas physica derselben nach; Wolff wolle nach Art des alten Protagoras den Menschen zum Maßstabe des Gerechten und Ungerechten machen. Diese Kritik Desings ist nicht geradezu verfehlt, überschießt aber ihr Ziel. Wahr ist, daß der empirische Mensch nicht der absolute Maßstab des menschlich Guten und Gerechten sein könne; ebenso gewiß aber ist, daß die Übereinstimmung des freithätigen Handelns mit dem Wesen des Menschen ein objektiv gültiges Kriterium des sittlichen Charakters der Handlung sei, und daß alles, was der Idee des Menschen gemäß ist, eo ipso auch sittlich gut sei. Die von Desing besorgte Gefahr einer völligen Losreißung der Moral von der Religion bei rein anthropologischer Begründung der Moral kann nicht eintreten, wenn das Wesen des Menschen aus der Idee des Menschen begriffen wird; vielmehr wird die an die Idee des Menschen gehaltene erfahrungsmäßige Beschaffenheit desselben von selber darauf hinführen, das in der christlichen Religion gebotene Heil zu postulieren als notwendiges und einzig mögliches Medium der Ausgleichung des erfahrungsmäßig in allen Menschen sich vorweisenden und durch natürliche Mittel nicht zu hebenden Widerspruches zwischen dem, was der Mensch ist und was er sein sollte. Damit ist aber freilich die Wolffsche Moralphilosophie noch nicht gerechtfertiget; denn Wolff reflektiert nicht auf die Idee des Menschen, somit auch nicht auf den Gegensatz und Widerspruch zwischen der Idee des Menschen und dem wirklichen Menschen, sondern er bleibt einfach beim natürlichen Menschen stehen und forscht nach der diesem konvenierenden Glückseligkeit. Also ist seine Moral wesentlich naturalistisch. Dieser naturalistische Charakter ist seinem Philosophieren so sehr eigen, daß ihm der christliche Satz, Gott sei das höchste Gut des Menschen, geradezu unverständlich und unbegreiflich ist; Gott könne nicht das höchste Gut des Menschen sein, weil man dasjenige, worin sich der geistige Mensch vollendet, als das höchste Gut für den Menschen zu halten habe. Dem Philosophen Wolff ist also der Gedanke einer Vollendung des Menschen in Gott vollkommen fremd; daher ist ihm Gott weder Urbild, noch Urziel der menschlichen Vollendung, und ebensowenig weiß er etwas von einem Getragensein

der menschlichen Thätigkeit durch Gottes Kraft und Macht. Es fehlen demnach seinem vorherrschend deterministischen Denken alle spekulativen Voraussetzungen des christlichen Theismus und Supranaturalismus, und dieses Gebrechen ist es eigentlich, welches Desing aus Wolffs Naturrecht herausfühlt, und soweit es Wolffs Lehre vom letzten Zwecke des Menschen betrifft, auch zum klaren Ausdrucke bringt. Jedenfalls ist Desings Werk eine sehr anerkennenswerte Arbeit, welche der Einsicht und Bildung ihres Verfassers nur zum Lobe gereichen kann, und im Vereine mit verschiedenen anderen schon erwähnten literarischen Hervorbringungen aus derselben Epoche der damaligen Strebsamkeit und Tüchtigkeit des Ordens, dem er angehörte, ein höchst rühmliches Zeugnis ausstellt.

Die naturrechtlichen Werke Schwarz' und Desings[1]) waren durch das Bedürfnis veranlaßt worden, den unter den katholischen Studierenden sich verbreitenden Schriften der neueren protestantischen Rechtslehrer eine im katholischen Geiste abgefaßte Darstellung der Lehren über Recht, Staat und Gesellschaft entgegenzustellen und der Klage zu begegnen, daß Studien solcher Art von katholischer Seite völlig vernachlässigt würden. Es entstanden bald noch mehrere kürzer gefaßte Werke ähnlicher Art, in welchen ebenso, wie bei Schwarz und Desing, Naturrecht und natürliche Moral ungeschieden beisammen lagen; da sich eine klare Idee des sogenannten Naturrechtes noch nicht durchgebildet hatte, so wußte man kein anderes Mittel, den empiristisch-naturalistischen und rationalistischen Theorien der protestantischen Rechtslehrer zu begegnen, als daß man sie dem Richtmaß der scholastisch-dogmatischen Überlieferung unterzog, und die überlieferten Lehren der scholastischen Moral mit spezieller Rücksicht auf jene Theorien in einer dem Bedürfnis der Gegenwart angepaßten Form darstellte. Von solcher Beschaffenheit sind die Werke der Jesuiten Roys, Grebner, Werenko, Schwan, Steinkellner, des Minoriten Konstantin Swiecicki, des Freiburger Professors Stapff u. A. Roys[2])

---

[1]) Zwischen Beider Werke fällt der Zeit nach Hochkirchens Ethica christiana, sive orthodoxa juris naturalis et gentium prudentia. Lüttich 1751.

[2]) Ethica et jus naturae in usum auditorum philosophiae conscripta. Wien 1755.

teilt sein Buch in vier Partien ab: Ethica generalis (Lehre vom natürlichen Wesen und Ziel des Menschen, von den menschlichen Handlungen und deren sittlichem Charakter), Jus naturae, Ethica specialis (Lehre von den Affekten und vier Kardinaltugenden, schließlich von der Freundschaft), Oeconomia et politica. Ein Anhang bespricht den Zusammenhang des Jus naturae mit der natürlichen Theologie und dem Civilrechte. Steinkellner[1]) hat eine ähnliche Vierteilung, ist aber ausführlicher als Roys, und gibt in den einleitenden Kapiteln seines Werkes eine reichhaltige Übersicht der neueren naturrechtlichen Literatur von Hugo Grotius angefangen bis herab auf die letzten Darstellungen des Naturrechtes und der Moralphilosophie von katholischer und protestantischer Seite. Die Behandlung des Stoffes anbelangend, bewegt sich Steinkellner ganz in den Bahnen seiner Vorgänger; die philosophia moralis ist ihm der Inbegriff und die systematische Zusammenfassung der leges naturales, welchen die sittliche Existenz des Menschen unterstellt ist, und welche mit Rücksicht auf die Unterscheidung zwischen dem status primogenitus und status adventitius der natürlichen Ordnung des sittlichen Menschendaseins in die allgemeinen rein natürlichen Menschenpflichten und in die speziellen Verpflichtungen des sozialen Daseins zerfallen. Diese Unterscheidung kreuzt sich mit einer anderen, welcher zufolge die Pflichten in Pflichten der strengen (rechtlichen oder moralischen) Schuldigkeit (jus perfectum und jus imperfectum) und in solche, welche kein Mensch dem andern zur Schuldigkeit machen kann, eingeteilt werden. Letztere sind die eigentlich moralischen Pflichten, oder moralischen Pflichten im engeren Sinne; Objekt dieser Pflichten sind die sittlichen Tugenden, von welchen (aber äußerst kurz) die Ethica specialis handelt. Der mehrsinnige Gebrauch des Wortes Jus, welches bald Recht, bald Pflicht und Gebot, und zwar ebensosehr rechtliches, wie sittliches Gebot bedeutete, zeigt schon an, daß in dieser Philosophia moralis zwei Elemente mit einander vereinigt waren, welche nach einer Scheidung strebten, und deren jedes seine gesonderte Behandlung forderte, näm-

---

[1]) Institutiones philosophiae moralis in usum auditorum philosophiae conscripta. Wien 1768.

lich das natürlich berechtigte Dürfen und das von Natur aus verpflichtende Sollen des Menschen. Das von Pufendorf und seinen Nachfolgern angebaute Jus naturae hatte eigentlich nur das erstere, nämlich das Dürfen zu seinem Gegenstande, brachte es jedoch aus Mangel einer tieferen anthropologischen Basis zu keiner klaren Erkenntnis und tieferen Einsicht in die innere ideelle Geschiedenheit und in die inneren Wechselbeziehungen der beiden Sphären des Dürfens und Sollens. Die katholischen Gegner urgierten wohl ganz richtig diese Wechselbeziehungen, und stellten die Schiefheiten, Mängel und Irrungen der auf einer ungenügenden oder geradezu falschen Basis aufgebauten neueren Systeme hervor, ohne jedoch den wissenschaftlichen Gedanken, der in denselben nach seiner Ausgeburt rang, in seiner wahren Bedeutung zu fassen und zu würdigen. Von der spekulativ erfaßten Idee des Menschen als persönlichen Gattungs- und Geschlechtswesens, und von einer aus dieser Idee zu unternehmenden Begründung und Erklärung der rechtlich-sittlichen Daseinsverhältnisse des Menschen war beiderseits keine Rede; die katholischen Moralisten blieben empiristisch bei dem überlieferten Begriffe des status naturalis stehen, ohne auch nur den in demselben enthaltenen Unterschied zwischen der natura integra und natura lapsa samt den aus diesem Unterschiede sich ergebenden Folgerungen für ihre apologetischen Zwecke auszubeuten.

Von den erwähnten Werken unterscheidet sich einigermaßen eine moralphilosophische Schrift Amorts,[1]) welche sich auf das psychologisch-ethische Gebiet der Moral beschränkt, und den wahren Geist derselben in der unteilbaren Einheit des rationalen und christlichen Elementes zu erfassen bestrebt ist. Amort kennt keine rein philosophische Ethik; er weiß nur von einem Unterschiede zwischen vorchristlicher und christlicher Moral, welche letztere das Wahre der vorchristlichen in sich aufgenommen, das Falsche derselben teils ausgestoßen, teils berichtiget hat, das Ganze derselben aber durch die von ihr gelehrten spezifisch christlichen Tugenden vervollständiget hat. Das Werk handelt in vier Büchern vom höchsten Gute, von den natürlichen Begehrungen und Leiden-

---

[1]) Ethica christiana. Augsburg 1758.

schaften, von den moralischen und schließlich von den christlichen Tugenden. In dem psychologischen Teile des Buches, der von den menschlichen Begehrungen handelt, wird in eklektischer Weise die Schrift des Cartesius de passionibus animae benützt, und die in derselben gegebene Einteilung der passiones animae nach Genovesis Vorgang[1]) unter einigen Modifikationen adoptiert und weiter entwickelt; in der Lehre von den Tugenden beobachtet er den dreifachen Klimax der natürlichen Tugenden, der allgemein verpflichtenden christlichen Tugenden und der evangelischen Räte, zu deren Befolgung der Stand der Religiosen sich verpflichtet. Die Asketik der Religion gilt ihm sonach als die höchste Entwickelungsstufe der philosophia morum, die als Lehre und Übung eine vierfache Stufe der Ausbildung vorweist; diese vier Stufen werden konstituiert durch die vorchristliche Moral der heidnischen Philosophen, durch die Moral der Hebräer, die allgemeine christliche Moral und die Asketik der Religiosen. So hoch indes Amort das Ordensleben seiner Idee nach stellt, so strenge beurteilt er es in seiner Wirklichkeit, und spricht unumwunden aus, daß die höchste der Vollkommenheiten im menschlichen Zeitleben am seltensten gefunden werde.

Amort wirft in seiner eben vorgeführten Schrift einigen neueren asketischen und erbaulichen Schriftstellern vor, daß sie in ihren Werken hin und wieder in einem zu weltlichen Tone philosophieren, und in ihren moralischen Reflexionen nach Motiven greifen, welche, wie sinnreich und elegant sie immerhin behandelt und ausgeführt sein mögen, doch nur von der irdischen Glückseligkeit des Menschen hergenommen wären, und mit dem strengen Ernste der christlichen Gläubigkeit sich nicht vertrügen. Wir entnehmen aus dieser Bemerkung, daß sich dem Verfasser der Ethica christiania die Wahrnehmung eines unvermittelten Gegensatzes zwischen christlich-religiösem und weltlichem Erkennen aufdrängte, welchen er selber dadurch zu überwinden strebte, daß er allenthalben das Christliche als das Wahre und Vernünftige setzte. Nun sollte aber die Wahrheit und Vernünftigkeit der ererbten christlichen Überzeugungen auch im Denken vermittelt werden; und so drängte sich angesichts der geistigen Bewegungen des Jahrhunderts

[1]) Vgl. meine Schrift über Suarez, Bd. II, S. 153, Anm. 3.

immer lauter die Frage auf, ob die in den Schulen überlieferte Form der denkenden Vermittelung der ererbten christlichen Überzeugungen noch ausreiche, ob sie überhaupt die richtige sei und ihr nicht eine andere wahrere und zweckdienlichere substituiert werden müsse? In den katholischen Schulen hatte bis dahin ein die Übereinstimmung von Denken und Sein voraussetzender spekulativer Peripatetismus als das dem christlichen Wahrheitsgehalte kongruierende Element der rationellen Vermittelung gegolten; auch Amort war diesem Peripatetismus zugethan, und war sicherlich der Überzeugung, daß die von ihm gerügten Inkonvenienzen in Begründung und Erläuterung christlicher Wahrheiten nur in einer mangelhaften und ungenügenden Ausbeutung der spekulativen Elemente desselben ihren Grund hätten. Der herrschende Zug der neuzeitlichen Entwickelung war dieser Überzeugung entgegen; durch die Entdeckungen und Fortschritte auf dem Gebiete der Naturkunde schienen die Hauptsätze des überlieferten spekulativen Peripatetismus in Frage gestellt zu sein, den Cartesianern galten sie als völlig widerlegt und für immer abgethan. Die Angriffe der Antiperipatetiker galten vornehmlich und in erster Linie der scholastisch-peripatetischen Lehre von den Substanzialformen der Dinge; war diese Lehre falsch, so mußte auch die damit zusammenhängende Erkenntnistheorie der spekulativen Scholastik, und damit diese selber fallen. In Frankreich hatte sich in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts ein lebhafter Kampf zwischen Peripatetikern und Antiperipatetikern entsponnen, welcher sich auch noch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts fortsetzte, so lange als es noch Verteidiger des spekulativen Peripatetismus gab und der Kampf ein Interesse hatte, welches jedoch in dem Maße abnahm, als die Reihen der Verteidiger sich lichteten, und bei der im allgemeinen Zeitbewußtsein vor sich gehenden Umstimmung des philosophischen Denkens völlig erlosch. Die Gegner des spekulativen Peripatetismus zerfielen in theologische und philosophische; zu den philosophischen gehörten die Gassendisten und Cartesianer, zu den theologischen die Jansenisten und die um Wiederherstellung des sogenannten reinen Augustinismus bemühten Theologen. Ihrer allgemeinen geistigen Grundrichtung nach teilten sie sich in Empiristen und Spiritualisten; die Gebiete, auf welchen der Kampf

vorzugsweise sich bewegte, waren die Kosmophysik und die Erkenntnislehre. Die Leibnizsche Philosophie schien eine Art höherer Vermittelung aller dieser Gegensätze des philosophischen Denkens bieten zu wollen, trug aber zu sehr das Gepräge der Individualität ihres Urhebers an sich, als daß sie sich geeignet hätte, eine allgemeine Lehre der Schulen zu werden, wozu sie erst durch Chr. Wolffs Bearbeitung vorbereitet wurde. Im katholischen Deutschland wurden die Nachwirkungen der von Frankreich ausgehenden geistigen Bewegung erst spät und nur langsam fühlbar; der öffentliche Unterricht war größtenteils in den Händen der Jesuiten und Benediktiner, von welchen die ersteren grundsätzlich am Peripatetismus festhielten, letztere den strengen Thomismus sich zur Regel ihrer Ordenstheologie gemacht hatten. Wenn am Anfang des achtzehnten Jahrhunderts hie und da vereinzelt eine Stimme zu gunsten der neuen Philosophie sich hervorwagte, so wurde sie überhört, und fand keinen Widerhall in den öffentlichen Schulen. In dem Cistercienserkloster Salem wurde zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts cartesische Philosophie gelehrt, und der Magister der Philosophie J. H. Wiber widmete dem Abte dieses Klosters eine im cartesischen Sinne abgefaßte Streitschrift gegen den scholastischen Peripatetismus[1]). Von da an läßt sich kein Zeichen einer Opposition gegen die scholastische Philosophie vernehmen bis in die vierziger Jahre herab, in welchen zuerst ein Erfurter Benediktiner, Andreas Gordon, der sich mit Physik beschäftigte, gegen die peripatetische Physik und Logik eiferte, und dieselbe als unnütz erklärte[2]). Darüber verwickelte er sich in einen Streit mit den Jesuiten in Würzburg, Mainz und Erfurt: Peter

---

[1]) Principia philosophiae antiperipateticae contra principia philosophiae peripateticae stabilita fortissimis argumentis novis et veteribus. Regensburg 1707.

[2]) Oratio philosophiam novam veteri praeferendam suadens. Erfurt 1745. — Oratio philosophiam novam utilitatis ergo amplectendam, et scholasticam philosophiam futilitatis causa eliminandam suadens, 1747. Beide Abhandlungen samt den nachfolgenden Streitschriften Gordons gesammelt in dessen: Varia philosophiae mutationem spectantia ab Andrea Gordon O. S. B. prelo data. Erfurt 1749.

Eisentraut[1]), Joh. Pfriemb[2]) und Lukas Opfermann[3]), welcher letztere so weit ging, Gordon der Ketzerei zu beschuldigen. Dies veranlaßte die Erfurter Akademie zu einer Kollektiverklärung gegen Opfermann[4]); auch anderwärts erregte dieser Streit einiges Aufsehen[5]). Unmittelbar nach Gordon trat der schwäbische Benediktiner Ulrich Weiß mit einer neuen Erkenntnistheorie und Methodenlehre hervor[6]), welche sichtlich von der Wolffschen Philosophie beeinflußt, nebenbei aber stark mit empiristischen Tendenzen versetzt, und in ihren polemischen Ausläufern durchwegs gegen die bis dahin in den deutschen Benediktinerschulen gelehrte thomistische Scholastik gekehrt ist. An der Salzburger Universität war wohl schon, ehe Weiß mit seinem Werke hervortrat, der Wolffschen Philosophie von einzelnen Lehrern der Philosophie eine nähere Aufmerksamkeit zugewendet worden; Berthold Vogel, später Abt von Kremsmünster

---

[1]) Quatuor dissertationes philosophicae de electricitate. Würzburg 1748. — Dagegen Gordon: Epistola ad amicum Wirceburgi degentem scripta, qua loca quaedam dissertationum Wirceburgi nuper editarum ad trutinam revocantur. Erfurt 1748.

[2]) Apologia, qua errores A. Gordon O. S. B. contra philosophiam in duplici schediasmate commissi ... confutantur. Mainz 1748. — Dagegen Gordon: Epistola altera ad amicum Wirceburgi degentem scripta, qua philosophia nova ab iniquis apologiae praemissae cavillationibus vindicatur.

[3]) Philosophia scholasticorum defensa contra oratorem academicum Erfordiensem etc. Erfurt 1748.

[4]) Vgl. Nova acta eruditorum, a. 1749, p. 143.

[5]) Amicabilis compositio famosae litis philosophicae et theologicae motae et pendentis inter R. P. Andream Gordon ex una, et R. P. Lucam Opfermann ex altera, partibus, puncto verae et genuinae philosophiae una cum idea perfectissimae universitatis et studii generalis numeris omnibus absolutissimi, tentata a verae philosophiae amatore, inter duos litigantes gaudente tertio et in omnem eventum utrique justum bellum literarium denuntiante F. P. W. Frankfurt a. M. 1750. — Vgl. Gordons Brief an Daries in der jenaischen Gelehrten-Zeitung 1750, St. 46, und Daries' Gedanken über Gordons Streitigkeit mit Opfermann, ebendas. St. 76.

[6]) Liber de emendatione intellectus humani in duas partes digestus, veram operationum omnium intellectus theoriam, tum earundem directionem solide edisserens, 1747, 4°.

(† 1771) hatte bereits in den dreißiger Jahren seine Zuhörer neben der peripatetisch-thomistischen Philosophie auch mit der Leibniz-Wolffschen bekannt zu machen gesucht, und ebenso einer seiner Nachfolger im Lehramte, der berühmte Frobenius Forster (später Fürstabt von St. Emmeran in Regensburg) unter gewissen Einschränkungen in seinen Vorlesungen von der Leibniz-Wolffschen Lehre Gebrauch gemacht[1]). Indes gingen die beiden Genannten schonend und vermittelnd zu Werke; Weiß hingegen drang förmlich und entschieden auf Abschaffung der alten Lehrweise, und erging sich in einer umständlichen Motivierung der neuen, von ihm vorgeschlagenen. Wir werden weiter unten auf die bei Stattler vollkommener ausgebildete psychologische Theorie zurückkommen, welche Weiß seiner neuen Erkenntnislehre und den auf dieselbe gebauten Verbesserungsvorschlägen zu Grunde legt, und heben hier nur die allgemeine Richtung hervor, in welcher sich letztere bei der durchaus antispekulativen, empirisch-nominalistischen Denkart des Verfassers bewegen. Das Wesen des Erkennens setzt er mit der gesamten antischolastischen neueren Schule in das klare und deutliche Vorstellen; als das absolute Kriterium der Gewißheit bezeichnet er die Evidenz, deren es eine zweifache gibt, die logische und die empiristisch-sinnliche. Die höchste Vollkommenheit des Erkennens besteht in der Zerlegung distinkter Vorstellungen in ihre einfachsten, nicht weiter mehr teilbaren Elemente. Man muß übrigens nicht alles wissen und erklären wollen; wir können nicht mehr wissen, als unsere äußere und innere Erfahrung in sich schließt. Die materiae primae der Dinge sind uns unbekannt; ebenso bleiben uns die Modi vieler Vorgänge in der Natur ein Geheimnis. Ob es angeborne Ideen gebe, oder nicht, muß man dahingestellt sein lassen, ist auch für Erklärung der Denkvorgänge in unserer Seele ohne Bedeutung. Die wichtigsten, bei Erzeugung unserer Erkenntnisse konkurrierenden Seelenthätigkeiten sind Sensation und Reflexion, Imagination und Ratiocination; alle Verstandesirrtümer und Denkvorurteile kommen vom Mangel gehöriger Regelung

[1]) Verzeichnis seiner philosophischen Schriften bei Meusel (Lexikon der verstorbenen Schriftsteller III, S. 419); darunter: Meditatio philosophica de mundo mechanico et optimo secundum systema Leibnitio-Wolfianum. Salzburg 1747.

der einen oder anderen dieser Thätigkeiten. Weiß macht es sich zur besonderen Aufgabe, alle jene aus dem Mangel einer angemessenen Denkdisziplin entsprungenen Denkirrtümer und Denkvorurteile, von welchen namentlich die Scholastik so reich angefüllt sei, im Einzelnen zu exemplifizieren, und die ihnen zu Grunde liegenden Täuschungen aufzudecken. Als letztes Ziel seiner Vorschläge bezeichnet er die Reinigung der überlieferten Schulwissenheit von den fiktiven und unerweislichen Abstraktionen der Scholastik, welchen eine auf rationelle Beobachtung gegründete Methode des Erkennens und Lehrens substituiert werden müsse.

Dieses Unternehmen wider die Scholastik konnte dort, wo man noch an derselben hing, nicht ohne Erwiderung bleiben; der Minorit Fortunat von Brescia griff die Schrift de emendatione intellectus heftig an[1]), der Angriff hat jedoch keine weiteren Folgen. Der dem Benediktinerorden angehörige Bischof von Brescia, Kardinal Quirini, bei welchem Weiß wider seinen Gegner Schutz suchte, stand mit seinen persönlichen Neigungen auf Seite der Antiperipatetiker, obschon er im Gegensatz zu der von Weiß eingeschlagenen Richtung dem Platonismus zugethan gewesen zu sein scheint[2]). In der, wenige Jahre darauf aus dem Kloster Ettenheim-Münster ans Licht getretenen Philosophia eclectica des Benediktiners Gallus Cartier[3]) wird die peripatetische Lehre von den Substantialformen als etwas Abgethanes und philosophisch Unmögliches behandelt, und dem spekulativen Begriffe der Sinnendinge der empiristische Begriff des Körpers substituiert; im Zusammenhange damit ist die Logik unter Beseitigung der Universalienlehre auf eine Beschreibung der formalen Denkfunktionen reduziert, die

---

[1]) De qualitatibus corporum sensibilibus dissertatio physico-theologica. Breslau 1749. Vgl. über Fortunat meine Schrift über Suarez, Bd. I, S. 510.

[2]) Vgl. Quirinis Dissertatio duplex de platonica doctrina ex veterum Ecclesiae Patrum mente. Rom 1743.

[3]) Philosophia eclectica ad mentem et methodum celeberrimorum nostrae aetatis philosophorum concinnata et in quatuor partes, Logicam nempe, Metaphysicam, Physicam et Ethicam distributa. Augsburg und Würzburg 1756.

Vollkommenheit des Denkens wird ins klare und deutliche Erkennen gesetzt. Die philosophische Gewißheit des Übersinnlichen wahrt sich Cartier dadurch, daß er der Menschenseele eine unmittelbare Gewißheit d. i. klare und deutliche Bewußtheit ihrer selbst als denkender Substanz und eine angeborne Gottesidee vindiziert; aus dieser im Menschen vorhandenen Gottesidee wird in cartesischer Manier unmittelbar die Existenz Gottes gefolgert, dessen Sein nebstdem als absoluter einzig zureichender Erklärungsgrund der Wirkung des Körpers auf die Seele und der Bewegung im Reiche des physischen Kosmos und endlich als absoluter Existenzgrund der Welt postuliert und erschlossen wird. Ebenso zeigt sich Cartier auf dem Gebiete der kosmologischen Fragen von der cartesischen Schule beeinflußt; er faßt die Erhaltung der Dinge als kontinuierliche Kreation derselben, und ist auch der Lehre von der praemotio physica nicht abgeneigt, obschon er ihre Wahrheit dahingestellt sein läßt, wie er es denn überhaupt liebt, in rein spekulativen Fragen eine definitive Entscheidung abzulehnen. Er bezeichnet sein Verfahren als ein eklektisches, und berührt sich in den Intentionen desselben mit jenem, welches in den um dieselbe Zeit erschienenen Lehrbüchern der Philosophie von den Jesuiten Redlhammer, Berthold Hauser, Mangold eingehalten wird, nur daß diese den Grundgedanken desselben klarer und bewußter aussprechen, und es als ein auf Vernunft und Erfahrung gegründetes Philosophieren bezeichnen, worunter nichts anderes verstanden sein will, als eine rationelle Zergliederung und Vermittelung der in den Schulen überlieferten ontologischen und metaphysischen Grundbegriffe mit dem mathematisch-physikalischen Erfahrungswissen nach dem damaligen Stande desselben. Auf die Befriedigung eines tieferen spekulativen Triebes ist dieses Verfahren nicht berechnet, sondern einzig darauf, das aus der scholastischen Bildungsepoche überlieferte Material des philosophischen Schulunterrichtes den veränderten Zeitverhältnissen anzupassen, und ein dem herrschenden Bildungsstande angemessenes Element der rationellen Verständigung über die wichtigsten Fragen und vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Erkenntnis des Menschen zu schaffen. Redlhammer zeigt sich einigermaßen, obschon in weit entfernterem Grade als G. Cartier, von der philosophischen Bewegung in Frankreich berührt, und nimmt

die Streitfrage über die angebornen Ideen in den Kreis seiner Erörterungen auf; indem er sich ganz richtig für ein ursprüngliches potentielles Vorhandensein der übersinnlichen Ideen in der Menschenseele entscheidet, gibt er damit zugleich die richtige Vermittelung zwischen philosophischem Apriorismus und antispekulativem Empirismus, und rechtfertiget auf verständige Art das von ihm und seinen Ordensgenossen betriebene Unternehmen einer auf „Vernunft“ und „Erfahrung“ gegründeten Philosophie. Nur behauptete in derselben bei dem völligen Mangel eines spekulativ-idealen Elementes das empiristische Element alsbald das Übergewicht; Stattler, Burkhauser, Storchenau glaubten den Abgang des ersteren durch einen der Wolffschen Philosophie entlehnten Logismus zu ersetzen, und leiteten damit die Philosophie der katholischen Schulen auf den Boden der sogenannten Reflexionsphilosophie hinüber.

Diese so rasch und plötzlich im Laufe eines Dezenniums erfolgte Umwandlung der Lehrweise in den katholischen Schulen hatte sich seit langem im stillen vorbereitet, und war eine auf die Dauer nicht abzuwendende Folge und Nachwirkung einer Umstimmung, die im ganzen Zeitbewußtsein vor sich ging, und der Vorgänge auf dem Gebiete der französischen Theologie und Kirche, deren Rückwirkung auf Deutschland nicht ausbleiben konnte. Einsichtsvolle und besonnene Männer, welche den spekulativen Wert und Gehalt des scholastischen Peripatetismus zu schätzen wußten, ahnten das Kommende, und sahen besorgt den Gefahren entgegen, welchen die katholische Wissenschaft durch eine ungeprüfte Verwerfung von Schulüberlieferungen, die mit der doktrinellen Ausbildung des kirchlichen Bekenntnisses aufs engste verwachsen waren, preisgegeben werden konnte. Amort unternahm in seiner Philosophia Pollingiana[1]) eine ausführliche Verteidigung des spekulativen Peripatetismus, und unterzog alle neueren antischolastischen Systeme bis auf das Wolffsche herab einer umständlichen Kritik, zunächst einmal auf dem Gebiete der Denk- und Erkenntnislehre, um zu zeigen, daß dasjenige, worin sie von der Scholastik wesentlich ab-

[1]) Philosophia Pollingiana ad normam Burgundicae (d. i. Duhamels). Augsburg 1730.

weichen, weder gut noch haltbar sei. Dies gelte zunächst von Malebranches Erkenntnislehre [1]), und sodann auch von Arnaulds Logik; Amort rügt an letzterer, daß sie die objektive Gültigkeit und sachliche Wahrheit der aristotelischen Kategorien verwerfe und die Funktion des Abstrahierens rein nur als eine subjektiv-formale Verstandesthätigkeit ansehe; er polemisiert gegen die cartesisch-arnauldsche Theorie vom dunklen und klaren Erkennen, welche nur darauf berechnet sei, die objektive Wahrheit und Gültigkeit der sinnlichen und natürlichen Erfahrungsgewißheit einem falschen Idealismus oder formalistischen Empirismus zuliebe zu untergraben [2]) u. s. w. Locke polemisiere in seinem Werke über den menschlichen Verstand gegen die angebornen Ideen, läugne aber zugleich auch die dem Menschen wirklich angebornen habitus primorum principiorum, die der menschlichen Seele so natürlich eigen sind, wie den Bienen der habitus mellificandi, den Spinnen der habitus texendi. Die protestantischen Logiken von Clericus, Buddeus und Crousaz, bemerkt Amort weiter, sind größtenteils nur Kopien der Arnauldschen Logik; Wolff hat einiges weniges Gute in seiner Logik, gibt aber dieses wenige in einer alles Maß überschreitenden umständlichen Breite, und ist von der Manie einer heillosen Demonstriersucht besessen, welche macht, daß er selbst die allergewöhnlichsten und selbstverständlichsten Dinge nicht sagen kann, ohne dieselben in einem kunstgerechten Syllogismus zu deduzieren Dabei behauptet Wolff verschiedene falsche Sätze, welche auf seine Lehre ein charakteristisches Licht werfen. Er sagt, die Philosophie sei die Wissenschaft vom Möglichen als solchem, und habe die Gründe anzugeben, warum aus mehreren Möglichkeiten gerade nur diese bestimmte in Wirklichkeit übergehe. Diese Äußerung zielt auf das Leibnizsche principium rationis sufficientis ab, welchemgemäß Gott genötiget war, aus den unendlich vielen möglichen Welten die wirklich existierende zu wollen. Wolff bezeichnet als die für uns erkennbaren Wesenheiten Gott, die menschlichen Seelen und die Körper; die Engel existieren somit für ihn nicht als Objekt der philosophischen Erkenntnis. Die

[1]) Vgl. das Nähere hierüber in meiner Schrift über Fr. Suarez, Bd. II S. 169.

[2]) Vgl. hierüber Suarez Bd. II, S. 206 f.

Seele ist sich nach Wolff aller in ihr vorgehenden Veränderungen bewußt; weiß die Seele des neugebornen Kindes um die in der Taufe erlangte Rechtfertigung und Befreiung von der Erbsünde? Alles Endliche und Begrenzte hat nach Wolff eine bestimmte Quantität; nun spricht aber Wolff niemals von einer anderen Quantität, als von der quantitas molis, oder setzt wenigstens jedesmal, wenn er von Quantitäten spricht, den Begriff der quantitas molis voraus, welcher er alle Kraftwirkungen proportioniert denkt; Aufgabe der Philosophie sei es, diese proportionalen Verhältnisse zu erfassen, und demnach die philosophische Gewißheit in der Mathematik begründet. Folgt hieraus nicht, daß die Seele eine mathematische Größe und der ganze Weltzusammenhang einem mathematisch-dynamischen Determinismus unterworfen sei?

Amort bleibt nicht dabei stehen, die falschen Prinzipien und Lehren der neueren antischolastischen Philosophie namhaft zu machen, sondern unternahm nebstdem auch eine positive Rechtfertigung des spekulativen Peripatetismus, und suchte die philosophische Gültigkeit desselben aus der Richtigkeit seiner Grundlagen und Voraussetzungen zu zeigen. Als diese Grundlagen bezeichnete er die peripatetisch-spekulative Universalienlehre und die von der Scholastik vorausgesetzte, zuhöchst aus der Lehre von den göttlichen Ideen sich erklärende Übereinstimmung der inneren Denkwelt mit der äußeren wirklichen Welt. Auf den ontologischen Gegensatz von Stoff und Form sich stützend, unterscheiden die Peripatetiker zwischen wesentlichen und zufälligen Formen der Dinge, und erkennen in den Wesensformen, welchen die im menschlichen Geiste gedachten Wesensgedanken der Dinge entsprechen, die den Dingen immanenten Wesens- und Gestaltungsprinzipien der Dinge mit diesen ein Ganzes ausmachend, ja das Sein und Wesen derselben konstituierend, aber nicht an sich, sondern in dem von ihrer bildenden und gestaltenden Kraft durchdrungenen und bewältigten Stoffe existierend. Die Antiperipatetiker erklärten die Wesensformen für bloße metaphysische Abstraktionen, die sich in der Analyse des wirklichen Sinnendinges in Nichts auflösen, und bestritten folgerichtig auch die damit zusammenhängende peripatetische Lehre vom geistigen Hervorziehen der allgemeinen Wesensgedanken aus den konkreten singulären

Sinnendingen, stellten aber damit überhaupt die spekulative Erkennbarkeit der äußeren Naturwelt in Abrede, welcher sie im herrschenden Geiste des Zeitalters die mechanistische oder jedenfalls rein physikalische Erklärungsart der sinnlichen Wirklichkeit substituierten. Angesichts dieser Sachlage war es nicht bloße Anhänglichkeit an das Hergebrachte, sondern ein Interesse höherer Art, welches nach dem Vorgange mehrerer hervorragender Männer in Frankreich und in Deutschland letztlich auch noch einen Amort bewog, für die spekulative Realität der peripatetischen Substanzialformen in die Schranken zu treten. Es handelte sich in der Vertretung dieser, sozusagen, morphologisch-spekulativen Anschauung der Dinge um die Sicherstellung der Wahrheit der unbefangenen natürlichen Anschauung der Dinge, und zugleich auch jener höheren religiös-spekulativen Anschauungsweise, welche in den konkreten Hervorbringungen der lebendig schaffenden Natur die im sinnlichen Stoffe ausgedrückten Gedanken eines göttlichen Künstlers und Werkmeisters sieht; es handelte sich ferner um die Wahrung eines mit der aristotelisch-griechischen Morphologie verbundenen tieferen biologischen Verständnisses der Dinge, welches aber freilich durch die in begrifflichen Abstraktionen sich veräußerlichende Scholastik selber wieder niedergehalten wurde, so daß man, wenigstens in Beziehung auf den späteren Scholastizismus in seiner allmählichen Entgeistung und Verkümmerung, mit Recht sagen dürfte, die Scholastiker kannten und verstanden den geistigen Schatz nicht, dessen Hütung ihnen anvertraut war. So galt es ihnen im Hinblick auf das kirchliche Transsubstantiationsdogma als glaubenswidrig, die sinnlichen Qualitäten des Dinges für bloße relative Modifikationen des Sinnendinges zu halten; sie betrachteten demnach die Accidenzen: Farbe, Gestalt, Ausdehnung u. s. w. als sachlich von der Substanz des Dinges verschiedene Entitäten, als ob es nicht genügt hätte, in den sogenannten Accidenzen die sinnliche Erscheinungsform des hinter derselben stehenden und eben darum unsinnlichen Wesens zu erkennen, wozu bei den aus vegetabilischen Stoffen bereiteten Artefakten Brot und Wein noch dies kommt, daß sie einerseits als Artefakte gar keine eigene und selbständige natürliche Wesensform haben, andererseits aber als Nährstoffe zum Übergange in eine andere, sie assimilierend bewälti-

gende lebendige Substanz fortwährend disponiert sind, wodurch sie, ohne ihrer Materialität verlustig zu gehen, in eine andere Wesensform hineingebildet werden und damit aufhören, Brot und Wein zu sein[1]). Der eklektisch verfahrende Jesuit Redlhammer weist den scholastischen Peripatetikern nach, daß die Lehrentscheidungen des Konstanzer und Tridentiner Konzils über das Transsubstantiationsdogma keinerlei Nötigung involvieren, die Absolutheit der sinnlichen Accidenzen der Körper zu behaupten, ja daß eine solche Behauptung, auf Christi Worte: Hoc est corpus meum, angewendet, die Gefahr des Widersinnes nahe lege, die sinnlichen Accidenzen des Brotes für den Leib Christi nehmen zu müssen. Der Vorauer Chorherr F. G. Gusmann, der eine Darstellung der Philosophie gemäß der Lehre des heiligen Augustinus gab[2]), zollt zwar den Intentionen der Philosophia Pollingana großes Lob, glaubt aber, daß die von Amort festgehaltene sachliche Abscheidung der Accidenzen von den Substanzen mit den Traditionen der älteren christlichen Philosophie sich nicht vereinbaren lasse. In den Ontologien Redlhammers, Stattlers, Storchenaus wird von der scholastisch-aristotelischen Kategorienlehre völlig abgegangen, und die Wolffsche Behandlungsart der Ontologie angenommen, in welcher die Accidenzen nicht als etwas zur Substanz des Seienden Hinzutretendes und ihr gleichsam Angefügtes, sondern als wesentliche und zufällige Bestimmtheiten des Seienden dargestellt und aus dem Wesen des Dinges und seinen Beziehungen zu anderen Dingen abgeleitet werden. Dieser veränderte Modus in der Behandlung der Ontologie hängt mit einer ihr entsprechenden Umgestaltung der spekulativen Kosmologie zusammen, welche gleichfalls aufgehört hat, den Gegensatz von Stoff und Form zu ihrem Grundprobleme zu haben. Die in das Zeitalter der Newtonschen Physik fallende philosophische Weltlehre weiß mit dem scholastisch-aristotelischen Begriffe der materia prima nichts mehr

[1]) Vgl. meine Geschichte des Thomismus, S. 862 f.

[2]) Dissertationes philosophicae, quibus philosophia rationalis et naturalis nuper usibus academicis accomodata ex Magni Patris et Ecclesiae Doctoris D. Aurelii Augustini Hipp. Ep. auctoritate et rationibus plurimum illustratur et confirmatur etc. Graz 1755, 5 Bde. Näheres über dieses Werk in meiner Geschichte des Thomismus, S. 634 ff., 640 ff.

anzufangen; er beginnt selbst in den katholischen Schulen für eine unerweisliche Abstraktion zu gelten, welche von Storchenau[1]) in den Bereich der philosophischen Hypothesen verwiesen und in eine Klasse mit Gassendis Atomismus und Leibnizens Monadenlehre geworfen wird. Der Jesuit J. A. Zallinger gab einen Abriß der philosophischen Weltlehre nach Newtonschen Prinzipien[2]). Stattler[3]) versteht unter Materie das räumlich ausgedehnte Produkt einer Zusammensetzung aus einfachen unausgedehnten Substanzen, die mit Repulsiv- und Attraktivkräften ausgerüstet sind. Aus der Repulsivkraft erklärt Stattler die Trägheit der Materie und die aktive Bewegung im Bereiche des Materiellen; die Attraktivkraft teilt Stattler ein in die allgemeine (Gravitation) und besondere (chemische). Das erste Produkt der Zusammensetzung sind ihm die moleculae primigeniae, aus welcher in zweiter Ordnung die corpuscula primitiva, sowie aus diesen in dritter Ordnung die corpuscula derivativa zusammengesetzt werden. Die Elemente und Moleküle sind Stattler die entfernten und nächsten Materialursachen der Körperdinge; die causa efficiens der letzteren, oder der ersten Exemplare derselben, sofern es sich um lebendige und durch Generation sich fortpflanzende Dinge handelt, ist Gott, dessen schöpferische Wirksamkeit als einzig zureichende Ursache der kontingenten Weltdinge und der in den steten Veränderungen im Weltdasein sich stetig behauptenden Ordnung der Welt erschlossen wird. Aus dem Gesagten läßt sich bereits die Richtung des metaphysischen Denkens Stattlers erkennen; es ist allenthalben auf die Ermittelung des zureichenden Erklärungs- und Wirkungsgrundes gerichtet. Die Naturen der Dinge sind ihm die den Dingen immanenten Prinzipien der Aktionen und Passionen der Dinge; Gott ist ihm der absolut zureichende Grund der kontingenten Weltdinge und der kontingenten Weltordnung. Von den Substanzialformen der Dinge und von ihrer Urform in Gott ist bei ihm keine Rede; die

[1]) Institutiones logicae et metaphysicae. Wien 1769, 5 Tle.

[2]) Interpretatio naturae, seu philosophia newtoniana methodo exposita et academicis usibus accomodata. Augsburg 1773, 3 Bde.

[3]) Philosophia methodo scientiis propria explanata. Augsburg 1769, 5 Bde.

mathematisch-dynamische Physik des Zeitalters hatte den Gedanken hieran gänzlich zurückgedrängt, der zudem mit dem völlig veränderten Begriffe der Materie nicht so leicht zu vermitteln gewesen sein würde[1]. Das von Amort freilich mit einer gewissen Einseitigkeit perhorreszierte principium rationis sufficientis gilt Stattler als das höchste ontologische Erkenntnisprinzip; die adäquate Erkenntnis eines Dinges ist die Erkenntnis seines zureichenden Grundes, dieser aber der letzte und höchste in der Reihe der erklärenden Gründe.

Dieser gänzlich veränderte Ton in Behandlung der Probleme der spekulativen Ontologie und Kosmologie steht im engsten Zusammenhange mit einer ebenso wesentlichen Umgestaltung auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie. Der scholastische Begriff der Abstraktion ist der Stattlerschen Logik völlig fremd; die Philosophie wird in derselben vom Standpunkte des spekulativen Peripatetismus auf jenen der sogenannten Reflexionsphilosophie hinübergeleitet, und hört damit auf, Spekulation zu sein. Stattler leitet alle Erkenntnis des Menschen aus Wahrnehmung ab. Das Organ der Wahrnehmung ist der Sinn. Die psychologische Selbstbeobachtung weist am Menschen einen dreifachen Sinn auf, den äußeren, inneren und innersten Sinn. Der äußere Sinn liefert uns die sinnlichen Vorstellungen. Das Vermögen auf diese sinnlichen Vorstellungen zu advertieren ist der innere Sinn (sensus internus), in dessen Advertenz die sinnlichen Vorstellungen zu Gedanken werden; das Vermögen der Advertenz auf die Thätigkeit dieses inneren Sinnes ist der innerste Sinn (sensus intimus). Das vergleichende Zusammenhalten, Verbinden, Trennen u. s. w. mehrerer der inneren Attention vorschwebender Vorstellungen

---

[1]) Über die Art und Weise, wie Leibniz die scholastische Lehre von den Substanzialformen zu rehabilitieren und mit seiner Monadenlehre zu vermitteln suchte, vgl. meine Schrift über Suarez, Bd. II, S. 80 f. Über seine spekulative Erklärung der Transsubstantiationslehre und die darüber gepflogenen Verhandlungen mit P. de Bosses vgl. Geschichte des Thomismus, S. 561 f. — Der Jesuit Bartholomäus de Bosses, der in Köln lehrte († 1738), und mit Leibniz und Wolff verkehrte, trug sich durch viele Jahre mit dem Gedanken herum, eine spekulative Rechtfertigung der peripatetischen Lehre von den Substanzialformen zu liefern, wofür er, wie Wenige, befähiget galt, kam jedoch über seinen anderweitigen Beschäftigungen nicht zur Ausführung seines Vorhabens. Näheres über ihn bei Hartzheim, Bibl. Colon., S. 27 f.

nennt man Reflektieren; der innere Sinn reflektiert über die durch die äußeren Sinne ihm unmittelbar oder mittelbar gelieferten Vorstellungen, der innerste Sinn reflektiert über die Thätigkeiten des inneren Sinnes. Das Reflektieren schließt als besondere Thätigkeiten in sich das Abstrahieren (Abtrennung und singuläre Fixierung eines bestimmten Merkmales von anderen Merkmalen desselben Objektes) und Kombinieren, woran sich weiter das Urteilen (d. i. Untersuchung der Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit zweier Vorstellungen) und Raisonnieren schließen. Der äußere Sinn liefert uns das empirische Material der Reflexion; durch die abstrahierende Thätigkeit erlangen wir die universalen Notionen der Gattungen, Arten, Differenzen, Attribute, Accidenzen, die transscendenten Notionen der Wahrheit, Möglichkeit, Einheit, Güte und sonstigen ontologischen Prädikate der Dinge, und endlich alle ontologischen Begriffe: Essenz, Substanz, Accidenz, Attribut, Relation, Notwendigkeit, Kontingenz u. s. w. Alle diese abstrakten Vorstellungen sind nichts anderes, als die einfachen Elemente der zusammengesetzten Vorstellungen, welche wir auf empiristischem Wege erlangen; die Abstraktion ist Analyse des Selbstbewußtseins. Wie durch Abstraktion die zusammengesetzten Vorstellungen in einfache aufgelöst werden, so können umgekehrt einfache Vorstellungen, welche durch Abstraktion oder auf anderem Wege erlangt worden sind, mit anderen verbunden und durch diese Verbindung näher determiniert werden; diese Denkfunktion heißt im Gegensatze zur analytischen des Abstrahierens die synthetische. Die durch das synthetische Denken erlangten Vorstellungen sind entweder positive oder negative, oder aus Bejahung und Verneinung gemischt. Die durch Abstraktion und Determination gewonnenen Ideen heißen ideae factitiae, im Unterschiede von den ideis adventitiis oder rein empirischen Vorstellungen. Angeborene Ideen gibt es nicht; unsere Erkenntnisse von Gott und von unseren Seelen beruhen auf ideis factitiis. Unsere Vorstellungen über die Seele und ihre Thätigkeiten erlangen wir durch Reflexion des sensus intimus; unsere Vorstellung von Gott durch Abstraktion und Kombination aller denkbaren Vollkommenheiten. Die Existenz dieses Wesens, dessen Vorstellung durch Kombination aller von den Dingen abstrahierter Vollkommenheiten gebildet wird, wird a posteriori und a priori erwiesen; a

posteriori als notwendige Voraussetzung und Ursache alles kontingenten Seins, a priori durch den doppelten Nachweis, daß ein unbeschränkt vollkommenes Seiendes möglich, und in der Möglichkeit desselben auch schon der absolut zureichende Grund seiner Wirklichkeit enthalten sei[1]).

Wir haben hier das komplete Bild des empiristischen Dogmatismus, welcher im Zeitalter der Wolffschen Philosophie in den katholischen Schulen Deutschlands herrschte: die Wolffsche Vernunftwissenschaft versetzt mit Elementen der Lockeschen Erkenntnistheorie und einigen Resten der traditionellen Doktrinen der älteren Schulen. Die Modifikationen dieses Philosophismus bei den einzelnen Vertretern desselben fallen nicht ins Gewicht; in der Hauptsache, in Geist und allgemeiner Richtung sind sich die philosophischen Lehrbücher von Stattler, Storchenau, Burkhauser[2]) innerlichst verwandt. Es ließe sich zur näheren Charakteristik im besonderen nur noch dies hervorheben, daß Burkhauser auch die äußere Form der Wolffschen Darstellung genau nachahmt, und die sogenannte mathematisch-logische Methode, die wie in Spinozas Ethik in der strikten Folge von Definitionen und Korollarien mit angehängten Scholien vorwärts schreitet, strenge durchzubilden bemüht ist, während Storchenau eine etwas leichtere und gefälligere Darstellungsart vorzieht und sich in dieser Hinsicht den Popularphilosophen des Aufklärungszeitalters nähert. Die katholische Philosophie dieses Zeitalters hat mit einem Worte aufgehört, Spekulation zu sein, und steht unter dem Einflusse der allgemeinen Bildungszustände Deutschlands in der damaligen Epoche. Allerdings verteidiget sie die ererbten christlichen Anschauungen und Lehren gegen die anstößigen und irrigen Sätze neuerer Philosophen, und namentlich auch gegen jene der Wolffschen Philosophie, mit welcher sich insbesondere Stattler in allen Partien seiner philosophischen Encyklopädie: Logik, Ontologie, Kosmologie, Psychologie und natürlicher Theologie umständlich auseinandersetzt. Daß aber der Einfluß der herrschenden Anschauungsweise selbst auf die sachliche Korrektheit der zu vertretenden christlich-religiösen Lebensauffassung

---

[1]) Näheres über Stattlers Beweise für Gottes Dasein in meiner Schrift über Suarez, Bd. I, S. 429 ff.

[2]) Institutiones logicae et metaphysicae. Würzburg 1771, 4 Tle.

nicht ohne alterierende Wirkung blieb, zeigt sich in der Anthropologie, in welcher die genannten drei philosophischen Autoren wohl die Spiritualität, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele eifrig verteidigen, und bezüglich des Verhältnisses von Seele und Leib das systema mutui influxus gegen den cartesischen Okkasionalismus und gegen das Leibnizsche System der prästabilierten Harmonie vertreten, aber vom Gedanken der Seele als Vitalprinzipes des Menschenwesens völlig abgekommen sind[1]). Philosophischen Tiefsinn und ideale Anschauungen darf man bei ihnen überhaupt nicht suchen; die Philosophie ist ihnen Befriedigung des Denktriebes und methodische Orientierung über die auf dem Boden der sogenannten natürlichen Erkenntnis zu ermittelnden Aufschlüsse über die vornehmsten Vernunftwahrheiten, welche im Namen der Religion und Moral gegen die antichristliche und antireligiöse Freigeisterei des Jahrhunderts, gegen Deisten, Sensisten und Materialisten, und nebenbei gegen die eine oder andere idealistische Ausschreitung der cartesischen Philosophie aufrecht erhalten werden sollen. Der fähigste und wissenschaftlichste Kopf unter den genannten Autoren, war ohne Zweifel Stattler, dem es an einer bedeutenden Denkenergie nicht fehlte; er war jedenfalls der hervorragendste unter den katholischen Bestreitern des Wolffianismus, und führte eine zusammenhängende Polemik gegen den Determinismus der Wolffschen Lehre, dem er aber bei unläugbarer großer Verwandtschaft mit dem Geiste der Wolffschen Denkart nur insoweit entgegentrat, als er die aus der Leibnizschen Lehre entnommenen spekulativen Grundanschauungen des Wolffianismus ablehnte, und diesen gegenüber sich auf den Standpunkt der empiristischen Reflexion zurückzog. Wir werden ihm später auch noch als Bestreiter der Kantschen Philosophie begegnen.

Die Reaktion des Zeitbewußtseins gegen den ausgelebten Formalismus der scholastischen Methode führte im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts auch auf dem theologischen Gebiete tiefgreifende Änderungen herbei. Bereits Amort, obwohl ein entschiedener Vertreter des spekulativen Peripatetismus, erklärte sich, besonders in seinen späteren Werken, eifrig und wiederholt gegen die Auswüchse des neuscholastischen Forma-

---

[1]) Vgl. meine Schrift über Suarez, Bd. II, S. 112 f.

lismus, und wollte, daß dafür der ideelle Gedankengehalt der älteren spekulativen Scholastik mehr zur Geltung gebracht werde. Andere verlangten, daß im theologischen Unterrichte den Erkenntnisquellen der kirchlichen Dogmatik eine größere Aufmerksamkeit als wie bisher zugewendet, und die biblische und patristische Erudition mehr angebaut würde. An die Professoren der Salzburger Universität erging im J. 1741 ein erzbischöfliches Dekret, in welchem angeordnet war, daß in den öffentlichen theologischen Vorlesungen neben Scholastik und Polemik durch den Professor der heiligen Schrift wöchentlich mehrmals Vorträge über die Prolegomena der dogmatischen Theologie gehalten werden sollten. Unter diesen Prolegomenis war eine näherere und umständlichere Unterweisung über die sogenannten loci theologici gemeint; d. i. über die heilige Schrift, Auktorität, Kanon, richtige Interpretationsweise derselben; über die apostolischen Traditionen, über die Konzilien, Schriften der Väter, sowie auch über die Auktorität der alten Philosophen und über den Gebrauch der natürlichen Vernunft in theologischen Dingen. In der philosophischen Fakultät sollten die Anfangsgründe der Kirchengeschichte und der Profangeschichte, insbesondere des römisch-deutschen Reiches, die eine zum Frommen der angehenden Theologen, die andere für die angehenden Kandidaten der Jurisprudenz vorgetragen werden. Die Lehre von den locis theologicis hatte bereits in der oben erwähnten Theologia scholastica des Salzburger Professors Benedikt Schmier eine ausführliche Berücksichtigung gefunden; Gallus Cartier in Ettenheim-Münster gab ihr in einem von ihm verfaßten Werke über die Theologia scholastica eine noch größere Ausdehnung, und widmete ihr den ganzen ersten Band seiner aus vier starken Bänden bestehenden Arbeit, die, soweit sie sich Reinigung der Theologie von subtilen, formalistischen Fragen und Untersuchungen zum Zwecke setzte, bereits einen entschieden antischolastischen Charakter an sich trägt.

Diese Abänderungen und Umgestaltungen der bisherigen theologischen Lehrweise legten selbstverständlich eine nähere und eingehende Erörterung der methodologischen Frage dringlich nahe; sie war unter solchen Umständen nicht abzuweisen, und die so entschieden in den Vordergrund und an den Eingang der systematischen Theologie ge-

stellte Lehre von den locis theologicis lief naturgemäß in eine theologische Methodologie aus. Demnach sehen wir auch bald nach Cartiers Werke einen anderen Benediktiner aus dem Kloster St. Blasien im Schwarzwalde, den später so berühmt gewordenen Martin Gerbert, der damals als junger Mönch in seinem Kloster Theologie lehrte, mit einem ausführlichen Programme einer neuen theologischen Lehrweise hervortreten. Das Kloster St. Blasien hatte sich von jeher durch ernste, strenge Zucht und große geistige Regsamkeit hervorgethan, und zählte unter seinen letzten Äbten im 17. und 18. Jahrhunderte eine Reihe von Männern, welche durch eifrige Förderung wissenschaftlicher Bildung, der historischen namentlich und der theologischen, sich auszeichneten. Es fehlte demzufolge in St. Blasien auch nicht an einer bedeutenden Zahl gelehrter Männer, welche nach den verschiedensten Richtungen, teils in der alten Literatur, teils auf dem Gebiete der vaterländischen Geschichtsforschung, und endlich auf jenem der Theologie mit rühmlichem Erfolge arbeiteten. Der erste Rektor der Salzburger Universität Martin Steinegg war ein Mönch aus St. Blasien, mit welchem vier andere als Lehrer an die neue Universität berufen wurden. Zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts wurden Roman Sedlmayr und Baptist Elberenz aus St. Blasien, der eine nach Salzburg, der andere nach Gießen gerufen; später lehrten aus eben diesem Kloster in Salzburg Romanus Endel und der berühmte Ämilian Ussermann, der, nachdem er a. 1769 in sein Stift zurückgekehrt war, mit seinen nicht minder berühmten Ordensbrüdern und Klostergenossen Ambros Eichhorn und Trudpert Neugart an jener großen Germania sacra arbeitete, in welcher Hansizens Werk wieder auflebte und in einer Reihe von Bänden weitergeführt wurde, bis die Aufhebung des Klosters der Fortsetzung des Unternehmens ein Ziel setzte[1]). Ussermann

[1]) Die in den Jahren 1790—1803 zu St. Blasien erschienenen Teile dieses Werkes waren zusammengefaßt unter dem Gesamttitel: Germania sacra, in provincias ecclesiasticas et dioeceses distributa. Von den einzelnen Bänden dieses Gesamtwerkes arbeitete Ussermann: Germaniae sacrae prodromus seu collectio monumentorum res germanicas illustrantium. 2 Tomi 4° (1790, 92). — Episcopatus Wirceburgensis sub metropoli Moguntina chronologice et diplomatice illustratus (1794). — Episcopatus

war in Salzburg, wie schon früher in der Studienanstalt der bayrischen Benediktinerkongregation, Professor der heiligen Schrift und der orientalischen Sprachen gewesen, und schrieb als solcher eine hebräische Grammatik und eine Erklärung über verschiedene schwierige Stellen des Pentateuch; auch veröffentlichte er Beschreibungen zweier alter biblischer Kodices, die in der Bibliothek von St. Blasien aufbewahrt waren. In den Kreis dieser Bestrebungen trat nun auch Martin Gerbert mit einer Reihe wissenschaftlicher Arbeiten ein, die er noch als Fürstabt des Stiftes fortsetzte und als gelehrter Theolog, Geschichtsforscher, Antiquar und Historiograph sich Ruhm erwarb. Wir sehen hier ab von seinen Leistungen letzterer Art, welche sich an die Arbeiten zweier anderer hochverdienter St. Blasianer, Christian Heer und Marquard Herrgott anschließen[1], und beschränken uns auf seine theologischen, unter welchen wir zuerst seine methodologischen Arbeiten berücksichtigen, die er vom J. 1754 an der Reihe nach veröffentlichte. Wenn die Theologie im Thomismus als spekulative Doktrin, bei den Scholastikern überhaupt als systematische Doktrin gefaßt wird, so faßt sie Gerbert, von dem spekulativen und systematischen Charakter der Theologie vorläufig abstrahierend, als Gottesgelehrtheit auf und fragt vor allem einmal nach den Quellen und Hilfsmitteln der theologischen Gelehrsamkeit[2]). Als die Quellen der theologischen Erudition bezeichnet

---

Bambergensis sub metropoli Moguntina (op. posthum., 1801). — Eichhorn: Episcopatus Curiensis in Rhaetia sub metropoli Moguntina (1797). Neugart: Codex diplomaticus Alemanniae et Burgundiae Transjuranae intra fines dioecesis Constantiensis ceu fundamentum historiae ejusdem dioecesis (2 Bde., 1791, 95). — Episcopatus Constantiensis alemannicus sub metropoli Moguntina cum Vindonissensi, cui successit, in Burgundia Transjurana olim fundato. Tom. I, 1803. Der zweite Band dieses Werkes wurde erst a. 1862, lange nach Neugarts Tode, auf Kosten des Stiftes St. Paul in Kärnten gedruckt, die Ausgabe durch Mone, Dambacher und Jos. Bader besorgt.

[1]) Über Heers und Herrgotts historisch-genealogische Forschungen und Gerberts Fortsetzung der Arbeiten des Letzteren vgl. die Artikel Heer und Herrgott in der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie.

[2]) Apparatus ad eruditionem theologicam, institutioni tironum congregationis S. Blasii O. S. B. in Silva Nigra destinatus. Freiburg 1754.

er die heilige Schrift, die Konzilien, päpstlichen Dekretalen, die Werke der Kirchenväter; die Ausbeutung dieser Quellen hängt aufs engste mit genauen und sorgfältigen kirchengeschichtlichen Studien zusammen. Als Hilfsmittel der theologischen Erudition hebt Gerbert hervor schönwissenschaftliche, philologische und sprachliche Studien, besonders im griechischen und hebräischen, Chronologie und Geographie, Philosophie, Mathematik, Jurisprudenz, Kritik und Altertumskunde. Die Theologie ist ihm, wie er in den Prolegomenis einer weiteren Schrift über die katholische Methode der Schriftforschung ausführt[1]), die Erkenntnis und Wissenschaft der göttlichen Dinge, sofern uns dieselben durch die Offenbarung verbürgt sind; sie ist ihm näher beweisende oder erklärende Darlegung der in Schrift und Überlieferung enthaltenen Lehre, durch welche Gott sich selbst, seine Werke und seinen Willen an uns Menschen kund gethan und uns geoffenbart hat, was wir zu seiner Ehre und zu unserem Heile zu glauben und zu wirken haben. Die theologische Wissenschaft hat zu ihren Koeffizienten den Glauben und die Vernunft; der Inhalt des gläubigen Bewußtseins oder die materia fidei wird durch Geist, Fleiß und Kunst (ingenium, ars, industria) zum theologischen Wissen gestaltet. Zufolge des Anteiles, welchen menschliches Geschick und menschliche Fertigkeit an der Gestaltung und Ausbildung der Theologie hat, hat die Theologie nicht jenen Grad von Gewißheit, wie der ihr zu Grunde liegende Glaube, obschon sie durch die ihr eigentümliche Art der Gewißheit und Beweiskraft alle natürlichen Wissenschaften weit hinter sich zurückläßt. Die Theologie würde dann vollkommene Wissenschaft sein, wenn sie in allen ihren Teilen bis ins einzelnste demonstrativ durchgebildet wäre; da sie es aber nie dazu bringen wird, so soll sie wenigstens in ihren Haupt- und Grundpartien, durch welche der Komplex der theologischen Erkenntnisse gestützt wird, den Charakter apodiktischer Durchbildung an sich tragen. Aus den hierauf verwendeten Mühen sind die theologischen Lehrsysteme hervorgegangen; die Systemisierung der Theologie ist vornehmlich den Scholastikern zu verdanken.

---

[1]) Principia theologiae exegeticae. Praemittuntur prolegomena theologiae christianae universae. Accedit mantissa de traditionibus ecclesiae arcanis. St. Blasien 1757.

Aus dem Gesagten erhellt bereits, daß Gerbert gewillt ist, die Verdienste der Scholastiker um die theologische Wissenschaft aufrichtig zu würdigen; er warnt jedoch angelegentlich vor den Einseitigkeiten und Auswüchsen des Scholastizismus, und will nicht, daß sich die Scholastik, wie sie in ihrer geschichtlichen Entwickelung vorliege, sich ausschließlich und absolut für die Theologie der Kirche ausgebe. Die scholastische Theologie hat das Verdienst der methodischen Verarbeitung des theologischen Lehrstoffes; vorerst aber handelt es sich um Gewinnung dieses Stoffes, und diese Funktion fällt der exegetischen Theologie zu, welche, sofern sie aus den Quellen der positiven Lehre, und zwar nicht bloß aus der Schrift, wie bei den Protestanten, sondern aus Schrift und Tradition schöpft, auch die positive Theologie genannt wird. Gerbert macht es den einseitigen Scholastikern zum Vorwurfe[1]), daß sie den Fortschritt der Theologie, statt ihn zu fördern, nur aufhalten, indem sie die Pflege der zur theologischen Ausbildung notwendigen Quellenstudien und Hilfsstudien vernachlässigen; ja ein förmlicher Verfall und eine bedauerliche Entartung der Theologie wäre von der Alleinherrschaft des Scholastizismus zu gewärtigen, indem die einseitigen Scholastiker auf dem Gebiete der Glaubenslehre ihre abstrakten Spitzfindigkeiten für das Wesen und die Hauptsache zu nehmen geneigt sind und die Moral durch Trennung derselben von der Mystik einer den christlichen Lebensernst verläugnenden Veräußerlichung anheimfallen lassen. Der einseitige Scholastizismus ist geeignet, aufstrebenden jungen Kräften das Studium der Theologie völlig zu verleiden, woraus sich erklären mag, warum in manchen kirchlichen Ordensinstituten die Pflege der theologischen Wissenschaft völlig erstorben ist; er nährt den Geist des Hochmutes, der Streitsucht und einer selbstgenügsamen Zufriedenheit mit dem, was den gesteigerten Bedürfnissen und Anforderungen der Zeit gegenüber nun einmal schlechterdings nicht mehr genügt. Das Gesagte gilt indes nur dem einseitigen und entarteten Scholastizismus, nicht der Scholastik als solcher; die echte und innerhalb der geziemenden Grenzen sich haltende Scholastik ist von den gerügten Mängeln frei und ein not-

---

[1]) De recto et perverso usu theologiae scholasticae. St. Blasien 1758.

wendiges und unentbehrliches Instrument dogmatischer Klarheit, Bestimmtheit und Präzision, und nebstdem auch ein treffliches Rüstzeug für den Kampf gegen die Häretiker, welche, nach ihren Schmähungen über die Scholastik zu urteilen, die Kraft und Bedeutung der Scholastik fast besser zu verstehen scheinen als die Scholastiker selber sie verstehen. Gerbert will die Scholastik mit den Worten Mabillons loben, und versucht nebstdem in einer besonderen Unterweisung zu zeigen, wie sich Studien und Übungen in der scholastischen Theologie für die Bildung und Schärfung des Urteiles in theologischen Dingen nutzbar machen lassen[1]).

Gerbert teilt die systematische oder lehrhafte Theologie ein in die dogmatische, moralische und liturgische Theologie. Jede dieser Hauptpartien zerfällt ihm wieder in mehrere Unterabteilungen, oder bietet bezüglich ihres Stoffes die Möglichkeit einer mehrseitigen Behandlung dar; so zunächst die dogmatische Theologie, unter welcher er eigentlich die Summe der theoretischen Glaubenslehren meint, und welche je nach den Gesichtspunkten, nach denen sie dargestellt wird, katechetische, polemische oder symbolische Theologie, in Bezug auf die Behandlungsart aber positive oder scholastische Theologie heißt. Indem nun Gerbert probeweise eine Behandlung aller Hauptpartien der lehrhaften Theologie und ihrer Unterabteilungen unternimmt, schließt er seinen methodologischen Erörterungen eine förmliche Encyklopädie des theologischen Studiums an, deren einzelne Teile wir hier kurz verzeichnen wollen. Die erste Abteilung dieser Encyklopädie bilden die schon erwähnten principia theologiae exegeticae. Diese beginnen mit dem Nachweise der Existenz eines geoffenbarten Wortes Gottes; der Nachweis stützt sich auf die Kredibilitätsmotive des christlichen Glaubens und auf die Vortrefflichkeit und Gotteswürdigkeit des Inhaltes des geoffenbarten Wortes Gottes. Das Wort Gottes ist niedergelegt in Schrift und Tradition, und in beiden durch die Kirche uns überliefert, welche die infallible Interpretin des göttlichen Lehrwortes ist; die Protestanten, welche die Kirche in dieser Eigenschaft nicht an-

[1]) De ratione exercitiorum scholasticorum praecipue disputationum cum inter catholicos tum contra haereticos in rebus fidei. St. Blasien 1758.

erkennen wollen, werden durch die Konsequenz ihres Standpunktes zum Quäkertum hingedrängt. Die Lehrauktorität der Kirche ist durch die mit dem Papste geeinigten Bischöfe repräsentiert; das vornehmste Tribunal der kirchlichen Lehrentscheidungen sind die Konzilien. Die Kirchenväter gelten uns als Zeugen des kirchlichen Lehrbegriffes; der Wert ihrer Aussagen bemißt sich nach dem Range und kirchlichen Ansehen der einzelnen Väter und nach dem Grade der Zusammenstimmung ihrer Aussagen. Bloß in Hinsicht auf die kirchliche Tradition und auf den Sinn der heiligen Schrift sind sie uns Autoritäten. Das Ansehen der auf sie folgenden Theologen und Schriftausleger richtet sich nach dem Werte und Range ihrer Leistungen. Mit besonderem Interesse bespricht Gerbert letztlich noch die altkirchliche disciplina arcani, die ihm besonders mit Beziehung auf die altkirchlichen Lehren über die Trinität und die Sakramente von Bedeutung dünkt; ebenso dient sie ihm als Erklärungsgrund für das Nichtvorhandensein von Malereien und Bildwerken in den ersten Christentempeln.

An die principia theologiae exegeticae reihen sich zwei andere Schriften über die Prinzipien der dogmatischen[1]) und der symbolischen Theologie an[2]), die mit der ersteren ein Ganzes bilden und zusammen den vollständigen Beweis für die Wahrheit der katholischen Lehre enthalten. Die erste Schrift will Gerbert nämlich als die demonstratio religionis christianae, die zweite für die Beweisführung gegen die Indifferentisten, Häretiker und Schismatiker, die dritte als eine demonstratio verae ecclesiae angesehen wissen. Was in den beiden letzteren Schriften zu suchen sei, ist schon durch ihre Titel angezeigt; die principia theologiae dogmaticae enthalten eine Darstellung der historischen Entwickelung, Ausbildung und fortschreitenden dogmatischen Abgrenzung der geoffenbarten Lehre vom Anbeginn der Welt bis in die letzten Jahrhunderte herab; die principia theologiae symbolicae gehen die Hauptartikel der christlichen Lehre nach der Ordnung des

---

[1]) Principia theologiae dogmaticae juxta seriem temporum et traditionis ecclesiasticae digesta. St. Blasien 1753.

[2]) Principia theologiae symbolicae, ubi ordine symboli apostolici praecipua doctrinae christianae capita explicantur asseruntque. St. Blasien 1758.

apostolischen Symbols durch, und subsumieren die drei Hauptstücke des Glaubens an den ewigen Gott und Schöpfer Himmels und der Erde, an Jesum Christum unseren Erlöser und Seligmacher und an den heiligen Geist. In der ersten Hauptabteilung wird vom Gottesglauben im allgemeinen, sodann vom dreieinigen Gotte, von der Weltschöpfung und den Kreaturen gehandelt; in der zweiten Hauptabteilung von Christus als verheißenem Messias, menschgewordenem Gottessohne, Erlöser und Sühner unserer Schuld, und vom Stande der Erhöhung und Verherrlichung Christi; in der dritten Abteilung von den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes in den Gläubigen und von seinem göttlichen Walten in der Kirche, von der Auferstehung und den letzten Dingen, Fegefeuer, Hölle, Himmel, ewigem Leben.

Die noch übrigen Teile der Encyklopädie handeln von der mystischen, moralischen, kanonischen, sakramentalen und liturgischen Theologie. Von diesen stehen abermals die drei ersteren in einem engeren Zusammenhange, indem sie in ihrer Gesamtheit das christliche Leben nach drei verschiedenen Seiten und Beziehungen, nämlich nach seiner inneren Entwickelung, nach seiner Bethätigung in der Übung aller Tugenden und Erfüllung aller Gebote, und von Seite seiner Regelung durch die äußere Rechtsordnung der Kirche zur Anschauung bringen wollen. Die mystische Theologie[1]) handelt in drei Abteilungen von der christlichen Heilsgnade, von den theologischen Tugenden und den gottgeweihten Ständen der christlichen Gemeinschaft; die moralische Theologie[2]) vom höchsten Gut, von den freien Handlungen und vom Gewissen, von den Tugenden und Lastern, vom Grundgebot der Liebe und den zehn Geboten Gottes; die kanonistische Theologie[3]) vom kirchlichen Rechte im allgemeinen, von den kirchlichen Sachen und Gütern, von der kirchlichen Gerichtspflege. Die der Moral angehörigen Erörterungen über den Probabilismus führte Gerbert in

[1]) Principia theologiae mysticae ad renovationem interiorem et sanctificationem christiani hominis. St. Blasien 1758.

[2]) Principia theologiae moralis juxta principia et legem evangelicam. St. Blasien 1758.

[3]) Principia theologiae canonicae quoad exteriorem ecclesiae formam et gubernationem. St. Blasien 1758.

einer besonderen, später erschienenen Schrift aus[1]), in welcher er ungefähr denselben Standpunkt, wie vor ihm Amort, einnimmt. Den Rigorismus leitet er ganz richtig aus dem Jansenismus ab; daß der Probabilismus Erzeugnis und spezifische Doktrin des Jesuitenordens sei, wird von Gerbert als sachlich und geschichtlich unbegründet nachgewiesen. Gerbert leitet die Ausschreitungen des Probabilismus aus denselben Ursachen her, aus welchen er die Entartung der Scholastik im allgemeinen erklärt; Abkommen vom Geiste des christlichen Altertums, Unbekanntschaft mit den Lehren der heiligen Väter, Äußerlichkeit in der Auffassung der Probleme der christlichen Moral, ungehörige Kondescendenz zu dem Geiste der dem evangelischen Geiste entfremdeten Weltsitte sind ihm die Hauptursachen der Entstehung der probabilistischen Irrtümer. Er setzt übrigens die auf den moralischen Probabilismus bezüglichen Fragen in eine genaue Beziehung zur christlichen Lehre von der Gnade; da er nun in der Gnadenlehre, und was den christlich-theologischen Supranaturalismus im allgemeinen anbelangt, sich zum Augustinismus bekennt, so läßt sich im voraus entnehmen, daß er im ganzen zur strengeren Ansicht hinneigen werde, wie sie in der französischen Kirche und vom Dominikanerorden den Jesuiten gegenüber fortwährend vertreten wurde. Indes zeigt er auch hierin wieder einen richtigen Takt, indem er die probabilistischen Streitthemate nicht in theoretischer Abstraktheit, sondern im Zusammenhange mit dem konkreten Wesen des gefallenen und durch die heiligende Gnade des Christentums successiv umzubildenden Menschen ins Auge faßt, und die Lösung der streitigen Fälle ebenso sehr der faktischen Beschaffenheit des Menschen, wie der Idee des christlichen Vollkommenheitsstrebens attemperiert sehen will. Eine prinzipielle Deduktion und Lösung der fraglichen Materie ist indes bei Gerbert nicht zu finden und überhaupt von den katholischen Moralisten dieses Zeitalters nicht zu erwarten, die sich, wie wir oben sahen, über die wissenschaftliche Bedeutung der von Grotius und Pufendorf angebauten neuen Lehrdisziplin des jus naturae noch so wenig klar waren, und zufolge

---

[1]) De aequa morum censura adversus regidiorem et remissiorem. St. Blasien 1763.

der mangelhaften Ausbildung und teilweisen Verbildung derselben nicht klar sein konnten, und es demnach auch noch nicht zu einer idealen Erfassung und wissenschaftlichen Ausführung der Wechselbeziehungen zwischen Dürfen und Sollen im freithätigen Handeln des Menschen gebracht hatten.

Den Abschluß der theologischen Encyklopädie Gerberts bilden die sakramentale und die liturgische Theologie[1]), welchen bereits früher ein besonderes Werk über die Eucharistie vorausgegangen war[2]). Dieses Buch geht mit grundsätzlicher Beiseitestellung aller bloß scholastischen Untersuchungen auf alle sonstigen Fragen und Erörterungen ein, welche in dogmatischer, historisch-theologischer und spekulativer Beziehung für das Zeitalter des Verfassers von Interesse sein konnten; für den heutigen Leser dürften besonders die im 17. Kapitel des Werkes besprochenen philosophischen Erklärungsversuche des eucharistischen Mysteriums von Seite der Cartesianer, Maignans, Duhamels, Amorts, Fortunats von Brescia, U. Weiß' von Interesse sein. Wir sehen da der Reihe nach die aus cartesischen, cartesisch-scholastischen und cartesisch-wolffschen Philosophemen gezogenen Erklärungen einer interessanten Besprechung unterzogen; Gerbert entscheidet sich unter Vorgang seines Ordensgenossen Weiß gegen alle diese Versuche, und scheint überhaupt auf eine spekulative Erklärung schlechthin verzichten zu wollen. Die sakramentale und liturgische Theologie hatte für Gerbert einen besonderen Reiz; er widmete ihr später noch mehrere, zum Teile sehr eingehende Arbeiten. So schrieb er noch zwei besondere Werke über die Sakramente, das eine über die Wirkungen derselben[3]), das andere über die Unterscheidung dessen, was an den Sakramenten aus unmittelbarer göttlicher Einsetzung, und was an

---

1) Principia theologiae sacramentalis, septem sacramentorum N. T. doctrinam complexa. St. Blasien 1759. — Principia theologiae liturgicae quoad divinum officium, Dei cultum et Sanctorum. St. Blasien 1759.

2) Theologia vetus et nova circa praesentiam Christi in Eucharistia h. e. modus ac ratio astruendi explicandique augustissimum hoc mysterium. Freiburg 1756.

3) De selectu theologico circa effectus Sacramentorum. St. Blasien 1764.

ihnen von kirchlicher Anordnung herzuleiten ist[1]). Ferner edierte er zwei umfangreiche Schriften über die alt-alemannische Liturgie[2]), eine Schrift über die christlichen Feste[3]) und über den Kirchengesang[4]). In seiner Schrift über die sakramentalen Wirkungen klagt er über den Wust unnützer Fragen und Distinktionen, welche von den Scholastikern erfunden worden; es sei an dem genug, gegen die Protestanten zu erweisen, daß die kirchlichen Sakramente in der Kraft des göttlichen Wortes wirksam seien; wie sie aber wirksam seien, lasse sich durch keine künstlich erfundenen Begriffe verdeutlichen. Was die Scholastiker von der potentia obedientialis der sakramentalen Materie sagen, helle die Sache gerade so sehr auf, wie die peripatetische Lehre von den qualitatibus occultis die natürlichen Beschaffenheiten der Dinge. Die zweite Schrift über die Sakramente trägt durchwegs den Charakter einer dogmatisch-geschichtlichen Untersuchung an sich, die überhaupt das Element ist, in welchem sich Gerberts Theologie am liebsten bewegt. Er berührt sich nach dieser Seite mit Amort, mit welchem er auch die Neigung zu spekulativ-idealen Anschauungen und Konzeptionen des christlichen Lehrgehaltes gemein hat, nur daß er sich von den Anschauungsformen der peripatetischen Ontologie, an welchen Amort noch festhielt, bereits völlig losgemacht hatte. Beweis dessen ist sein schönes Werk de radiis divinitatis in operibus naturae, providentiae et gratiae[5]), eine Art spekulativer Theodicee, deren Ausführungen vornehmlich gegen die Lehren Spinozas und Bayles gerichtet sind, und augenscheinlich augustinische Ideen zu ihrer Grundlage haben. Er sieht im Atheismus nur eine durch sündigen Wahn

---

[1]) De eo, quod est juris divini et ecclesiastici in Sacramentis, praesertim confirmationis. St. Blasien 1764.

[2]) Vetus liturgia Allemannica. St. Blasien 1776, 3 Tle. in 2 Bdn. 4°. — Monumenta veteris liturgiae Allemann. St. Blasien 1777, 2 Voll. 4°.

[3]) De dierum festorum numero minuendo, celebritate amplianda. St. Blasien 1765.

[4]) De cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus. St. Blasien 1774, 2 Voll. 4°.

[5]) St. Blasien 1762. Das Werk war der neugegründeten bayrischen Akademie der Wissenschaften gewidmet, welche den Verfasser zu ihrem Mitgliede ernannt hatte.

und böse Leidenschaften bewirkte Verdunkelung eines dem Menschen eingebornen Gottessinnes, der sich selbst in den Irrtümern des heidnischen Polytheismus nicht verläugnet, und in den Lehren der alten vorchristlichen Philosophie unverkennbar ausspricht. Zufolge dieses angebornen Gottessinnes ist es dem Menschen bei richtigem Denken unmöglich, die im Weltdasein enthaltenen Hinweise auf Gottes Sein nicht zu sehen, und die Spuren der Gottheit und ihres ewigen Glanzes in den Werken der Schöpfung zu verkennen. So hätte auch Spinoza, der auf klare und deutliche Ideen so strenge drang, unmöglich die Herrlichkeit des überweltlichen Gottes verkennen und bei der Weltwirklichkeit als alleinziger Realität stehen bleiben können, wenn er sich seine konfuse Idee von den Modifikationen seiner Einen Substanz klar und deutlich auseinandergelegt hätte. Die Modi des in unsere Erfahrung fallenden Seienden weisen wohl in der mannigfaltigsten Weise auf Gott hin, sind aber nicht das Göttliche selber, sondern Radien desselben, ein Reflex des göttlichen Denkens und Wesens in den kreatürlichen Wesenheiten und in der kreatürlichen Ordnung. Auch die wider die Lehren des Cartesius, Malebranche und Leibniz erhobenen Bedenken und Einwendungen geben wenigstens zu der Bemerkung Anlaß, daß man sich zu hüten habe, die Strahlen und den Wiederschein der Gottheit in den Kreaturen, in den Reihen der Wesenheiten, in der Ordnung der Dinge, in den Gesetzen der Wahrheit und in der Harmonie des Universums mit der göttlichen Wesenheit zu identifizieren. Auch bei Jansenius und Quesnel glaubt Hardouin Andeutungen einer Neigung, Gott mit der abstrakten Weltvernunft zu identifizieren, zu finden. Wenn man nach Anleitung des heiligen Paulus das Gewirkte von dem Wirkenden zu unterscheiden weiß, so wird man von den Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge allenthalben auf die Existenz eines über die Weltdinge erhabenen höchsten Seins, das die Weisheit in eigenster Wesenheit ist, hingeführt werden. Das Sein, Wahrsein und Gutsein der Dinge ist aus einem höchsten Ursein, aus einer höchsten Urwahrheit und Urgüte abzuleiten; die unwandelbaren Gesetze der Ordnung, des Gleichmaßes und der Proportion sind Abstrahlungen der ewigen unwandelbaren Weisheit in den geschaffenen Weltdingen; die Universalbegriffe des

menschlichen Geistes sind Ausstrahlungen eines von Gott den Seelen eingestrahlten Weisheitslichtes; dasselbe gilt von den der Seele eingeschaffenen Prinzipien des logischen Denkens und des sittlichen Erkennens u. s. w. Die Vollkommenheiten der geschaffenen Dinge sind Partizipationen der Dinge an der göttlichen Vollkommenheit; ja sie sind, sofern sie nicht den Dingen inhärieren, sondern an sich sind, Gott selbst. Man hat aber recht genau und recht wohl die Vollkommenheit an sich von den Vollkommenheiten der Dinge zu unterscheiden; die Nichtbeachtung oder ungenügende Auffassung dieses Unterschiedes führt nicht zur Erkenntnis Gottes und der höchsten Wahrheit, sondern zur Verkehrung derselben in die tiefste Unwahrheit. Der hehre Glanz der Gottheit strahlt sich nicht bloß in den Werken der Schöpfung ab, sondern auch in den Wegen der göttlichen Weltleitung, obschon diese Wege dunkel und verborgen sind, und die Zuversicht auf das Walten Gottes in der Geschichte zuhöchst Sache des Glaubens ist, der aber kein blinder, sondern ein durch das Licht der christlichen Wahrheit erleuchteter und durch Gottes unläugbar gewisse Zeugnisse heilig verbürgter Glaube ist, und dessen Wahrheit im richtig geleiteten religiösen Denken sich von selbst zurechtlegt. Diese Zurechtlegung bezieht sich auf die manichäische Skepsis Bayles, auf die unrichtigen oder schiefen Theorien Leibnizens und Malebranches, welche die Absolutheit des göttlichen Waltens beeinträchtigen, auf die Beantwortung der Frage über die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen und Vorausbestimmen. In der dritten Partie des Werkes, welche de radiis divinitatis in operibus gratiae handelt, kommt Gerbert auf das Verhältnis der göttlichen Gnade zum freien Willen des Menschen und auf die Meinungsgegensätze zwischen den Bannezisten und Molinisten zu sprechen; obschon im allgemeinen an den Sätzen der augustinischen Gnadenlehre festhaltend, gibt er auch hier wieder zu erkennen, daß er eine endgültige Entscheidung des Streites zwischen beiden Schulen nicht für möglich halte; vielleicht seien die Molinisten mehr nur in Worten, als in der Sache von ihren Gegnern abgewichen. Übrigens sei das Mysterium der göttlichen Gnadenwirkungen etwas in seinen Tiefen für uns Unergründliches, angesichts dessen uns

nicht Befriedigung unserer Forschlust, sondern gläubige Ehrfurcht und willige Hingabe unserer Herzen und Willen an die geheimnisvollen Weckungen und Einwirkungen Gottes auf uns zieme.

Wir erwähnen hier von Gerberts Werken letztlich noch seine Demonstratio verae religionis veraeque ecclesiae contra quasvis falsas[1]) in drei Büchern, in deren erstem die Wahrheit der christlichen Religion, im zweiten aus den Lehren der Väter die Beschaffenheit der wahren Kirche erwiesen und im dritten die ausschließliche Geltung der römisch-katholischen Kirche gegen die Protestanten erhärtet wird. Die Art der Behandlung und Durchführung des Gegenstandes ist dieselbe, wie in den übrigen Werken Gerberts; unbefangene natürliche Auffassung und geschmackvolle Darstellung, Wärme und Innigkeit des religiösen Gemütes, liebevolle Versenkung in den Geist des christlichen Altertums, häufige aber gewählte Berücksichtigung der namhaftesten literarischen Kundgebungen aus der Gegenwart und nächsten Vergangenheit, reiche Erudition ohne überflüssigen Prunk sind die auszeichnenden Vorzüge dieser Demonstratio, in welcher die bisherige sogenannte Polemica bereits in eine neue theologische Disziplin, in die sogenannte Apologetik sich hinüberzubilden beginnt; Gerberts Buch ist nichts anderes, als der Versuch einer Apologetik des Christentums und der Kirche vom Standpunkte der damaligen Bildung.

Gerberts theologische Werke stellen uns den Stand und die Richtung der theologischen Bestrebungen seiner Zeit im allgemeinen, und insbesondere in den damaligen Schulen seines Ordens dar; wir finden diese Richtung auch in anderen gleichzeitigen und nachfolgenden Leistungen der deutschen Benediktiner ausgeprägt, aus welchen wir als Gerberts Strebungen nächst Verwandte hier den Banzer Benediktiner Dominikus Schram, den Würzburger Placidus Sprenger, Bernhard Marschall und Gottfried Lumper, beide aus dem Kloster St. Georg im Schwarzwalde hervorheben. Schram verfaßte ein Compendium theologiae[2]), ein Werk über Mystik[3]) und eine, achtzehn

---

[1]) St. Blasien 1760.

[2]) Compendium theologiae dogmaticae, scholasticae et moralis methodo scientifica propositum. Augsburg 1768, 3 Voll.

[3]) Institutiones theologiae mysticae. Augsburg 1777, 2 Voll.

Oktavbände umfassende Analyse der patristischen Schriftwerke, die bis zum Anfange des fünften Jahrhunderts herabreicht. Das Compendium theologiae ist ein vollständiger Kursus der Theologie in drei Hauptabteilungen, deren erste nach vorausgeschickter demonstratio religionis christianae et ecclesiae die Lehren von Gott, Schöpfung, Engeln, Urzustand und Sündenfall des Menschen, Menschwerdung und Gnade Christi, Erlösung, höchstem Ziele und letzten Dingen des Menschen, die zweite die theologische Moral, die dritte die sakramentale und liturgische Theologie enthält. Der Zweck des Kompendiums ist, als Vorlesebuch für den Unterricht in den Ordenshäusern zu dienen; die Methode des Buches ist nach des Verfassers eigenen Worten den Werken der protestantischen Dogmatiker Schubert und Carpov nachgebildet, und soll die Klage der Protestanten über Systemlosigkeit des katholischen Unterrichtes beseitigen helfen. Das Compendium will in gedrungener Kürze alles für den Theologen Wissenswürdige bieten; es sind daher in den, den einzelnen Paragraphen beigefügten Exkursen die erheblichsten Einwürfe der Skeptiker und Freidenker wider das Christentum, die Hauptlehren der Reformatoren, die vornehmsten Streitfragen und Meinungsgegensätze der katholischen Schulen, die letzteren indes rein historisch und einfach referierend, vorgeführt und beleuchtet. Die Analysis Patrum umfaßt die Schriften aller Väter der vier ersten Jahrhunderte bis auf Augustinus, dessen Werke Schram nicht mehr excerpiert hat; die letzten von ihm analysierten patristischen Schriften sind jene des heiligen Ambrosius von Mailand und Epiphanius von Cypern. Das von ihm beobachtete Verfahren besteht darin, daß er nach Voranschickung der nötigen biographischen, bibliographischen und kritischen Notizen über jeden einzelnen Kirchenschriftsteller zusammenhängende und ausführliche Inhaltsübersichten über die einzelnen Werke derselben gibt, und diesen Übersichten, die bereits soviel als möglich vom Texte des analysierten Buches in sich fassen, noch eine Zusammenstellung der in den Werken der einzelnen Kirchenschriftsteller enthaltenen Zeugnisse für die christliche Lehre, und sonstiger charakteristischer oder merkwürdiger Einzelheiten folgen läßt. Die Bedeutung des Werkes besteht also in einer Zubereitung der patristischen Literatur für den wissenschaftlichen Gebrauch

und in einer möglichst vielseitigen Orientierung über alles, was der Theolog und der Gelehrte überhaupt über den Inhalt der patristischen Schriften und über den Stand der kritischen Fragen und gelehrten Erörterungen, soweit er damals gediehen war, zu wissen nötig haben kann. Marschals[1]) und Sprengers[2]) achtungswürdige patrologische Leistungen wurden durch Lumpers gelehrte Arbeit über die Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte überboten[3]), die allerdings ihren kompilatorischen Charakter nicht verläugnen kann, aber eine reiche Fundgrube patristischer Erudition ist, und die in der theresianischen Zeit angebahnte Reform des theologischen Studienwesens nach ihrer günstigsten und vorteilhaftesten Seite zur Erscheinung bringt.

Lumper hatte den ersten Band seines Werkes dem österreichischen Benediktinerabte Stephan Rautenstrauch gewidmet, und äußerte in der Widmungsrede, daß die in den österreichischen Ländern angeordnete Einführung des patrologischen Studiums in den Kreis der theologischen Lehrdisziplinen, die auch außerhalb Österreichs freudige Billigung gefunden habe, der Anstoß zur Entstehung seines Werkes geworden sei. Im allgemeinen läßt sich eine gewisse Verwandtschaft zwischen den theresianischen Unterrichtsreformen und dem Geiste der wissenschaftlich-theologischen Bestrebungen der von ihren französischen Ordensgenossen angeregten deutschen Benediktiner nicht verkennen; Gerbert bemerkt in der Vorrede zur zweiten Auflage seines Apparatus ad theologicam eruditionem, daß ihn das Bekanntwerden der in Wien eingeleiteten Unterrichtsreformen, von deren Plänen er schon früher gehört, nicht wenig ermuntert habe, seine eigenen, im wesentlichen auf dasselbe hinausgehenden methodologischen Vorschläge der Öffentlichkeit anheimzugeben. Nur gesellte sich den österreichischen Reformen bald ein Element bei, mit welchem Gerbert nicht einverstanden sein konnte, da seine Denkrichtung, so milde und gemäßiget auch im ganzen seine Anschauungen und Gesinnungen waren, doch entschieden auf das

[1]) Concordantia SS. PP. eccl. graec. ac latin. Augsburg 1769, 2 Voll. Fol.

[2]) Thesaurus rei patristicae. Würzburg 1784—92, 3 Voll. 4°.

[3]) Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina SS. PP. Augsburg 1783—93, 13 Voll. 8°.

Positive und Kirchliche ging, um seinem geistigen Feingefühl und seiner kirchlichen Pietät die scharfe Grenzlinie zwischen Fortschritt und Neuerung unmöglich entgehen konnte.

Die reformatorische Bewegung im österreichischen Kirchen- und Unterrichtswesen nahm in den fünfziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts ihren Anfang; sie hielt sich während der Regierung der Kaiserin Maria Theresia innerhalb gewisser Schranken, und war anfangs nur darauf gerichtet, das Veraltete und Mißbräuchliche zu beseitigen und die augenscheinlichen Lücken und Mängel im theologischen Unterrichte auszufüllen. Der Erzbischof Graf Trautson erließ im J. 1752 einen Hirtenbrief, welcher die vielfach vorkommenden Äußerlichkeiten und abergläubischen Mißbräuche in den Andachtsübungen des katholischen Volkes rügte, und die Geistlichen aufforderte, das Volk in den Geist einer erleuchteten Frömmigkeit einzuführen, und das herkömmliche Predigtwesen in diesem Geiste zu reformieren und nutzbringend zu machen. Ebenso wollte er, daß es den Geistlichen nicht an der für ihren Stand und Beruf nötigen gelehrten Bildung fehlen möge, und erklärte im besonderen, daß er keinem Kandidaten des Priesterstandes die priesterlichen Weihen erteilen würde, der nicht angeleitet worden wäre, die Bibel im hebräischen und griechischen Urtexte zu studieren. Damit war wenigstens indirekt ausgedrückt, daß der bisherige theologische Unterricht den Anforderungen der Gegenwart nicht genüge, und die in ihrer Einseitigkeit und Ausschließlichkeit unfruchtbare scholastische Lehrweise durch andere Bildungsmittel ersetzt oder ergänzt werden müsse. Auf den Scholastizismus und vielleicht mehr auf die Jesuiten als auf den scholastischen Peripatetismus hatte es der Ratgeber der Kaiserin, Gerhard van Swieten abgesehen, der in Verbindung mit gleichgesinnten Freunden die Jesuiten von der bis dahin vornehmlich in ihre Hände gelegten Leitung des höheren Unterrichtes zu verdrängen suchte. Schon früher war den Jesuiten öfter als einmal der Vorwurf gemacht worden, daß sie den philosophischen Unterricht mit fast ausschließlicher Beziehung auf theologische Zwecke betrieben, demselben viele unnütze Subtilitäten einmengten und dafür anderes, was für die lernende Jugend nützlich und lehrreich wäre, beiseite stellten. In einer Verordnung vom J. 1752 aber wurde die Lehre von der

materia et forma peripatetica geradezu verboten. „Keine Lehre — heißt es in dem bezüglichen Dekrete — „wird hinführo auf die bloße Auktorität des Aristotelis oder eines anderen Autoris gegründet werden. Die Lehre des Aristotelis ist von den mehresten heiligen Vätern der ersten Jahrhunderte der Kirche verworfen, und seine ganze Philosophia verboten worden; beyneben kann in der Weltweisheit keine menschliche Auctorität ein größeres Gewicht einer Lehre beysetzen, als seine angezogene Ursachen in sich enthalten. Jener Mißbrauch wird hinführo gänzlich eingestellt werden, da sich manche Professores dahin bestreben, alle ihre natürlichen Lehren auf eine gezwungene Art mit der heiligen Schrift zu bewähren. Hierdurch kommen die Jünger in unnöthige Glaubenszweifel; die Schrift aber in Verachtung. Derohalben wird hinführo niemand mehr die Accidentia absoluta unter dem Fürwande des Geheimniß Eucharistiae zu vertheidigen suchen. Es würde wohl ungereimt erscheinen, wann die Gesellschaft Jesu in jenen Lehren für die Religion besorgt seyn wollte, in welchen der Römische Stuhl kein Bedenken trägt, eine gänzliche Freyheit zu gestatten".

Mit dem philosophischen Unterrichte wurde zugleich der theologische reformiert, und als Lehrgegenstände spekulative Theologie, Altes und Neues Testament, Polemik, Kirchenrecht (mit Vorausschickung der Institutiones imperiales), Moraltheologie, Kontroversistik, Kirchengeschichte und geistliche Eloquenz angesetzt. Die spekulative Theologie zerfiel in die beiden Lehrkanzeln der dogmatischen und scholastischen Theologie; ersterer waren die theologischen Materien de Deo, incarnatione, gratia, virtutibus theologicis, letzterer jene de actibus humanis, Sacramentis, jure et justitia zugewiesen. Den Professoren der einzelnen Fächer wurden die Autoren, nach welchen sie zu lehren hatten, genau vorgeschrieben, bis man später eigens approbierte Vorlesbücher zur Hand haben werde. Dem Gesagten zufolge hatte die Regierung die Leitung des gesamten höheren Unterrichtes unmittelbar an sich genommen und sich gewissermaßen zum Organ der auf den Fortschritt gerichteten neuzeitlichen Wünsche gemacht; der Erzbischof Trautson wurde zum Protektor des gesamten Wiener Studien- und Unterrichtswesens ernannt. Durch diese Verfügung wollte die fromme Kaiserin Maria Theresia, in deren Hände die Providenz die Uber-

leitung Österreichs aus der veralteten Ordnung in eine neue Ordnung der Dinge gelegt hatte, die Kirche ehren und ihr achtungsvolles Zutrauen zum Klerus ausdrücken, der damals noch immer den Hauptanteil am gesamten Unterrichte hatte und nach dem Willen der Kaiserin auch fortan behaupten sollte. Wenn in das unter ihrer Regierung eingeleitete Werk der Reform bereits zu ihren Lebzeiten ein ihren Intentionen fremdes Element eindrang, so war dies in Umständen und Ursachen begründet, welche zu beherrschen nicht in der Macht der Kaiserin lag. Maria Theresia handelte im guten Glauben, als sie im J. 1759 den Jesuiten die neuerlich noch bestätigte Direktion der theologischen und philosophischen Studien abnahm und an die Domherren Simon von Stock und Simen übertrug, deren ersterer gleich van Swieten ein erklärter Gegner der Jesuiten war, und bald nach seiner Ernennung auf völlige Beseitigung der Jesuiten antrug. Darauf ging indes die Kaiserin nicht ein, und erklärte mit Entschiedenheit, in eine Verfolgung der Jesuiten nicht willigen zu wollen; so verblieben sie denn, wie bisher, als Lehrer an der philosophischen und theologischen Fakultät. Über den Stand des Unterrichtes an beiden Fakultäten um diese Zeit läßt sich ein beiläufiges Urteil fällen, wenn man die dazumal vorgeschriebenen Lehrbücher kennt; in einem, dem Wiener Hof- und Universitätsbuchhändler Trattner erteilten Privilegium vom J. 1753 auf den ausschließlichen Vertrieb gewisser autorisierter Unterrichtsschriften und Vorlesbücher, werden nachstehende Werke aufgezählt: V. Pichlers Compendium juris canonici und Theologia polemica, Laymanns Theologia moralis, du Cygnes Eloquentia[1]), Perez' Institutiones imperiales, der Bibelkommentar des Menochius, Pohls Historia ecclesiastica, Jos. Pichlers Historia caesareo-germanica[2]), Scherffers Institutiones physicae[3]), Rebl-

---

[1]) Explanatio rhetorices studiosae juventuti accommodata. Lüttich 1659 und seitdem in vielen Auflagen bis herab zu den letzten in Mecheln 1819 und Baltimore 1844.

[2]) Historia Imperatorum Romano-Germanicorum methodice tractata. Wien 1732 ff., 8 Bdchn.

[3]) Wien 1752 f., 2 Tle. Vgl. Nova acta eruditorum (a. 1753), p. 362 f.

hamers Logica et Metaphysica, Roys' Ethica et jus naturae. Die Verfasser dieser Bücher sind, Perez ausgenommen, lauter Jesuiten, welche in den Fächern der Logik, Metaphysik und Moralphilosophie den Unterricht auch noch in den folgenden Jahrzehnten fortführten. Das Lehrfach der spekulativen Theologie aber kam auf Stocks Betrieb an die Augustiner und Dominikaner, so zwar, daß ersteren die dogmatische, letzteren die sogenannte scholastische Theologie zufiel. Die Lehrkanzel der Dominikaner hatte vom J. 1760 angefangen Pet. Mar. Gazzaniga inne, der seine Lehrthätigkeit bis in die letzten Regierungsjahre des Kaisers Joseph fortführte. Er vertrat in seinen dogmatischen Lehrvorträgen die Theologie der Ordensschule; die von ihm abgefaßten Praelectiones[1]) sind in scholastischer Manier gehalten, ungefähr nach dem Vorbilde des Natalis Alexander, nur etwas kürzer und übersichtlicher, und mit Übergehung verschiedener Fragen und Untersuchungen, die ihm unter den gegebenen Verhältnissen und für die Zwecke seiner Lehrthätigkeit nicht angemessen schienen. Übrigens will er dem Standpunkte der Ordensschule nichts vergeben; er bekämpft den Molinismus, den Streit über die päpstliche Unfehlbarkeit läßt er auf sich beruhen, da es in den Beweisführungen gegen die Protestanten nur um lauter solche Punkte sich handle, über welche in der katholischen Kirche allgemeine Übereinstimmung herrsche. In der dem dritten Teile vorausgeschickten Widmungsrede wird Simon von Stock als Wiederhersteller des Thomismus an der Wiener Hochschule, sowie an jenen zu Prag, Olmütz, Graz, Innsbruck und Freiburg gefeiert; diese Wiederherstellung bedeutet ihm die Reaktivierung der reineren Prinzipien der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, im besonderen die Resuscitation der älteren strengkirchlichen Grundsätze in Bezug auf die probabilistischen Streitfragen und der echten Lehren des heiligen Augustinus und Thomas Aquinas über die göttliche Gnade

---

[1]) Wien 1770 ff., 4 Voll., 2. Aufl. Inhalt der 4 Bände: De Deo uno et trino, de actibus humanis et beatitudine, de gratia actuali et habituali, de fide, spe et charitate. — Gazzaniga fertigte auch ein die ganze Glaubenslehre umfassendes Kompendium an: Theologia dogmatica in systema redacta. Wien 1768, 2 Voll.

und Vorherbestimmung[1]). Neben Gazzaniga lehrten die beiden Augustiner-Eremiten Augustinus Gervasio und dessen Nachfolger Joseph Bertieri, welche beide über die Lehren de legibus, peccatis et peccatorum poenis, de incarnatione und de Sacramentis lasen und hierüber Werke hinterließen[2]). Wenn Gazzaniga seinen Gegensatz zum Molinismus, also zu den Jesuiten entschieden hervorstellte, so erklärte sich Gervasio unverhohlen gegen den Scholastizismus im allgemeinen und legte großes Gewicht auf eine von den scholastischen Barbarismen gereinigte Schreibart; der Direktor der theologischen Studien Simon Stock erteilt ihm in der dem Schlußbande angehängten Approbation das Lob, fleißig auf die Schrift und die Väter, die reinsten Quellen der theologischen Erkenntnis, zurückgegriffen und sorgfältig vermieden zu haben, den klaren überlieferten Glauben der Väter ulla coeni permixtione zu verdunkeln oder zu verwirren; mit dem unnützen Wortgezänke der Scholastiker habe Gervasio gründlich und hoffentlich für immer aufgeräumt. Gervasio vertritt die Theologie seines Ordens und gehört zur Schule der Augustiner; demgemäß beruft er sich öfter auf seinen Landsmann Berti, und verteidiget, den Traditionen seiner Ordensschule anhängend, daß die ungetauft verstorbenen Kinder nicht bloß der poena damni, sondern auch einer, wenn schon noch so geringen, poena sensus anheimfallen. Der erste Band seiner Vorlesungen, welcher die Lehren von Gesetz und Sünde behandelt, berührt sich in seinen Erörterungen über das jus naturae mit den oben erwähnten Werken von Roys und Steinkellner; Gervasio adoptiert in den hierauf bezüglichen Punkten die Ansichten Genovesis, der sich zu der an Grotius sich anschließenden Entwickelung in ein positives Verhältnis setzte, und weist nur den Hobbesianismus und Spinozismus entschieden ab. In der Lehre de peccato wird sowohl

[1]) Gazzaniga hatte zu seinem Vorgänger den Jesuiten Nikolaus Muszka, Lehrer der Kontroversistik und scholastischen Theologie, welcher folgende dogmatische Werke hinterließ: De Sacramentis. Wien 1754, 2 Voll. — De legibus, earum transgressione seu peccatis et peccatorum poena. Wien 1756. — De actibus humanis et eorum fine sive hominis beatitudine. Wien 1759.

[2]) Beider theologische Vorlesungen erschienen in je 4 Bänden, jene Gervasios Wien 1764—66, jene Bertieris Wien 1771—74.

von der persönlichen Sünde als auch von der Erbsünde gehandelt; die Lehre von den Strafen der Sünde führt den Verfasser auf die christliche Lehre von der ewigen Verdammnis, welche gegen Locke, Tillotson, Clericus, Bayle verteidiget wird, sowie das Fegefeuer gegen die Einwendungen der Protestanten. Der zweite Band, welcher die Inkarnationslehre enthält, schickt derselben drei Abhandlungen über die historische Thatsächlichkeit des Lebens Christi, über die Sibyllen, über das Zeugnis des Josephus Flavius von Christus voraus, und handelt sodann in drei Büchern von Jesus als verheißenem Messias, von der gottmenschlichen Person Christi und vom Genugthuungswerke Christi, woran sich die Lehre von der Anbetungswürdigkeit Christi, und in Verbindung damit die Lehren über Heiligenverehrung, Bilder- und Reliquienkult schließen. Den einzelnen Abhandlungen sind mehrfach kirchen- und dogmengeschichtliche Abhandlungen eingeschaltet, so über die Verurteilung des Papstes Honorius, der zwar nicht monotheletisch gedacht habe, aber durch seinen Mangel an Wachsamkeit und Klugheit sich die gerechte Rüge der sechsten allgemeinen Synode zugezogen habe; über die Ikonomachen. Aus Anlaß der Stelle Phil. 2, 5 ff. werden die Jesuiten Hardouin und Berruyer in der hergebrachten Weise der augustinianischen Schule nestorianisierender Tendenzen geziehen und bekämpft. In der Sakramentenlehre, welche die beiden übrigen Bände umfaßt, ist das Sakrament der Eucharistie am ausführlichsten behandelt; aus den dieser Partie eingefügten Abhandlungen heben wir einen apologetischen Exkurs wider Ernesti, der sich an einer Äußerung Muratoris über die bleibende Gegenwart Christi im Sakramente gestoßen hatte, als das interessantere Stück hervor. Dieselbe Änderung, welche in Wien statthatte, wurde von der österreichischen Regierung auch für die theologische Fakultät der Freiburger Universität angeordnet [1]). Diesem Umstande verdankte Gervasios Ordensgenosse Engelbert Klüpfel, welchem wir im nachfolgenden als einem der bedeutenderen österreichischen Theologen damaliger Zeit wiederholt begegnen werden, sein Gelangen zum Universitätslehramte.

---

[1]) Vgl. Schreiber, Gesch. der Universität Freiburg, III, S. 159 f.

Das theologische Studienwesen Österreichs trat in eine neue Phase, als Stocks Nachfolger, der Benediktinerabt Stephan Rautenstrauch, mit einem neuen Lehrplane hervortrat, welchem die Kaiserin nach vorausgeschickter Umfrage bei den Bischöfen ihrer Erblande ihre Genehmigung erteilte (a. 1774). Rautenstrauch ging von der Ansicht aus, daß aller scholastische Wust aus den theologischen Schulen zu entfernen und die angehenden Thèologen nur in solchen Gegenständen zu unterrichten seien, „welche zum besten der Seelsorge, folglich des Staates anwendbar sind.“ Der Geistliche soll das gläubige Volk in der Glaubens- und Sittenlehre unterrichten; diese Unterweisung ist in der Schrift und Tradition enthalten. Demnach müsse der angehende Geistliche angeleitet werden, aus diesen Quellen zu schöpfen; und dies geschehe durch die biblische Hermeneutik und durch die Patrologie. Nebstdem sei aber eine zusammenhängende und systematische theologische Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre notwendig, und diesem Zwecke diene die Dogmatik und Moraltheologie. Der angehende Geistliche müsse angeleitet werden, die Religions- und Sittenlehren ins Bewußtsein und Verständnis der verschiedenen Klassen und Kreise der Menschen einzuführen, und dazu sei die Pastoraltheologie notwendig als Anweisung zur Ausübung des Predigtamtes, Verwaltung der Sakramente und kirchlichen Liturgie und Anleitung zum apostolischen Wandel. Durch das allgemeine und besondere Kirchenrecht habe man die Kenntnis des Umfanges der geistlichen Macht zu erlangen; die Polemik habe mit der Abwehr häretischer und verläumderischer Angriffe auf Religion und Kirche bekannt zu machen. Außerdem gibt Rautenstrauch noch folgende notwendige Hilfswissenschaften des theologischen Studiums an: für die Hermeneutik die Kenntnis des Griechischen und der semitischen Sprachen; für Dogmatik, Moraltheologie und Polemik die Kirchengeschichte; für die eigene Selbstbildung des Theologen die theologische Literärgeschichte.

Rautenstrauchs Lehrplan bietet der Beurteilung mannigfaltige Seiten dar. Eine entschieden in den Vordergrund tretende Tendenz desselben ist die gründliche und endgültige Abthuung des Scholastizismus, den er durch eifrigere Pflege des Bibelstudiums und patristischer Studien ersetzt wünschte. In letzterer Hinsicht hat er in der

That anregend gewirkt; wir haben bereits aufmerksam gemacht, welche Leistungen auf patristischem Gebiete durch ihn, zwar nicht in Österreich, aber unter den Benediktinern des südwestlichen Deutschlands veranlaßt worden sind. In Österreich ist die patrologische Erudition der Rautenstrauchischen Epoche einzig durch den Klosterneuburger Chorherrn Daniel Tobenz repräsentiert, der auch einige auf die Bibelkunde bezügliche Schriften hinterlassen hat. Zur Pflege der biblischen Erudition war in Österreich schon früher im Beginne der theresianischen Epoche Anstoß gegeben worden; die Jesuiten Ludwig Debiel[1]) und Joh. Matth. Engstler[2]), der Kremsmünsterer Benediktiner Hieronymus von Besange machten sich durch isagogische und sprachgelehrte Leistungen auf biblischem Gebiete bekannt, woran sich die weiteren des gleichzeitig mit Tobenz an der Wiener Universität lehrenden Julian Monsperger anschließen. Dem Nachdrucke, welchen Rautenstrauch auf die praktische Bildung des Geistlichen legte, verdankt die Pastoralwissenschaft als theologische Lehrdisziplin ihre Entstehung; die systematische Ausgestaltung und Durchbildung derselben war selbstverständlich der Zukunft anheimgegeben, jedenfalls aber ein Lehrzweig geschaffen, dessen Pflege bei den Stimmungen und Tendenzen der damaligen Zeit am ehesten gedeihen konnte. Obschon Rautenstrauch von der falschen Richtung seiner Zeit befangen war und der Macht des aufgeklärten Staates huldigte, so waren ihm doch die aufklärerischen und rein utilitarischen Tendenzen der unmittelbar folgenden Epoche fremd; wie er selbst ein vielseitig gebildeter Gelehrter war, so wollte er auch an den österreichischen Unterrichtsanstalten die Pflege der theologischen Erudition fördern. Die von ihm angegebene Einteilung der theologischen Lehrfächer erlangte für die nachfolgenden Generationen bleibende Geltung, nur daß alsbald in der josephinischen Epoche zur Vereinfachung des theoretischen Teiles der theologischen Studien die Polemik der Dogmatik, die Patristik und theologische

---

[1]) Testamentum vetus hebr. cum intercalari textu latino ad literam reddito. Wien 1743 ff. — Testamentum novum graec. cum intercalari textu latino ad literam reddito. Wien 1740.

[2]) Institutiones linguae sacrae. Graz 1758. — Institutiones sacrae Scripturae. Wien 1775.

Literärgeschichte der Kirchengeschichte zugewiesen wurden. Damit war denn auch ein nicht unwesentlicher Teil dessen, wodurch Rautenstrauch dem theologischen Studium Gehalt und wissenschaftliche Anregung zuwenden wollte, dem Lose der Verkümmerung anheimgegeben.

Rautenstrauch hatte sich den Männern, welche sich der Reform des österreichischen Studienwesens bemächtiget hatten, durch seine liberal-kirchlichen Grundsätze empfohlen[1]), und schien ihnen um dieser Grundsätze willen der geeignete Mann zu sein, in dessen Hände die neue Organisation des theologischen Studienwesens gelegt werden könne. Die Einschränkung und Minderung der geistlichen Machtbefugnisse im allgemeinen, der päpstlichen im besonderen, war eine Haupttendenz des Zeitalters und auch eine der Hauptursachen, ja die Grundursache der Eingenommenheit wider die Jesuiten als spezifische Repräsentanten und Vertreter des kirchlich-päpstlichen Universalismus. Es lag allerdings in der Natur der Sache, daß es bei der Herausbildung der besonderen Volkstümer aus der Völkerfamilie des europäischen Abendlandes und bei der neuzeitlichen Durchbildung der Staatsidee auch zu prinzipiellen Erörterungen über das Verhältnis der nationalkirchlichen Besonderheiten zu dem durch das päpstliche Kirchenregiment repräsentierten Universalismus der Kirche und der weltlichen Gewalt zur geistlichen kommen mußte. Ebenso klar ist aber, daß eine solche wechselseitige Auseinandersetzung der gegensätzlichen Faktoren des öffentlichen Gesamtlebens der christlichen Sozietät nur bei grundsätzlichem Festhalten der nationalen Besonderheiten und staatlichen Gewalten an der Idee des christlichen Universalismus und der zusammenhaltenden Mitte desselben zu einem gedeihlichen Ergebnis hätte führen können. Die Stimmungen und Tendenzen des achtzehnten Jahrhunderts waren nicht danach angethan, ein solches Ergebnis herbeizuführen; und so zeigte sich denn auch in den um die Mitte des Jahrhunderts in Deutschland beginnenden Bewegungen auf kirchlich-theologischem Gebiete der augenscheinliche Einfluß gallikanischer und jansenistischer Ideen, die ihrerseits wieder den Tendenzen der philo-

[1]) Er hatte sie ausgesprochen in den Schriften: Prolegomena in jus ecclesiasticum. Prag 1769. — Institutiones juris ecclesiastici cum publici tum privati. Prag 1769.

sophischen Aufklärung vorarbeiteten und, soviel an ihnen war, das von dem Zentrum der kirchlichen Einheit losgelöste sogenannte National-kirchentum unter die bevormundende Oberherrschaft der weltlichen Gewalt stellen halfen. Amort wies diese Tendenz des Jansenismus an einer von ihm bekämpften Schrift eines polnischen Edelmannes nach[1]), der eine angeblich von dem französischen Oratorianer de Borde herrührende Schrift aus dem Französischen übersetzt hatte, in welcher bewiesen werden wollte, daß der Kirche ausschließlich nur eine spirituelle d. i. auf das Gebiet der innerlichen Handlungen sich beschränkende Gewalt ohne irgend welche Zwangsbefugnisse zukomme, und die von der Kirche bisher geübte jurisdictio externa lediglich eine vom Staate überkommene und widerrufliche Fideikommißgewalt sei, welche der Kirche nunmehr wieder abzunehmen vollkommen an der Zeit sei. Zu einer solchen Sprache konnte sich ein hartnäckiger Jansenist freilich erst dann verirren, nachdem die letzte Hoffnung im Bereiche der katholischen Hierarchie irgend einen Halt wider das päpstliche Verdammungsurteil zu finden, völlig getäuscht und entschwunden war; die von Amort bekämpften Prinzipien sind aber nicht mehr jansenistische, sondern protestantische, oder vielmehr die Prinzipien einer völlig säkulären Anschauung kirchenrechtlicher Verhältnisse, wie sie etwa später bei den vorgeschrittensten Vertretern des staatskirchlichen Josephinismus sich ausbildete. Übrigens ahnte Gerbert, dessen Schrift über Wesen und Umfang der geistlichen Gewalt[2]) bald nach Amorts Schrift erschien, bereits die Kämpfe, die nach dieser Seite hin bevorständen, und suchte die Ursache der bei den Weltlichen bereits vielfach zu Tage tretenden Vorurteile über Natur und Wesen der geistlichen Gewalt zum nicht geringen Teile in dem Mangel einer genügenden, dem Bedürfnisse und Geschmacke der Zeit angemessenen wissenschaftlichen Rechtfertigung der sozialen Machtstellung und Machtbefugnisse der Kirche; er klagt, daß die katholischen Autoren in ihren einschlägigen Schriften

[1]) Reflexiones et principia meliora de jurisdictione ecclesiastica opposita principiis Poloni nobilis. Frankfurt 1757. Über die sonstige literarische Thätigkeit Amorts auf kanonistischem Gebiete siehe Schulte S. 177 ff.

[2]) De legitima ecclesiae potestate circa Sacra et Profana. St. Blasien 1761.

über diese Dinge in der Regel nur kurz und obenhin handelten, oder in einer ungenießlichen Form, welche weltliche Leser und die Studierenden der juridischen Fakultäten im voraus dagegen einnehme, und für die in anziehendere Formen gekleideten Darstellungen einer entgegengesetzten Anschauungsweise nur um so empfänglicher mache.

Wir haben das an einem früheren Orte gegebene Verzeichnis der kirchenrechtlichen Literatur des achtzehnten Jahrhunderts bis zu Zallweins Werke herabgeführt, der zum erstenmale das universale Recht der Kirche mit den spezifischen Verhältnissen der katholischen Kirche Deutschlands zu vermitteln bestrebt war, und sich dieser seiner Aufgabe in der maßvollsten und besonnensten Weise entledigte. Er beschränkte jedoch seine Erörterungen auf die inneren Verhältnisse der deutschen Kirche, und behandelte ihre äußeren Verhältnisse nur insoweit, als sie als Reichskirche mit dem gesamten politischen Organismus des römisch-deutschen Reiches verwachsen, und selber, wie einerseits der Abschluß, so andererseits ein integrierender Teil dieses politischen Organismus war, der zum nicht geringen Teile aus geistlichen Staaten bestand. Das Verhältnis zwischen der geistlichen Gewalt und der landesherrlichen weltlichen Gewalt kommt also bei Zallwein gar nicht zur Sprache, außer insofern es sich um das in den Zeiten der Reformationsstürme zur hohen Bedeutsamkeit gelangte und in der That hochwichtige Jus reformandi handelte. Der von ihm, sowie von dem Würzburger Kanonisten Barthel gegebene Anstoß zu einer wissenschaftlichen Bearbeitung eines deutschen Reichskirchenrechtes wirkte in den geistlichen Staaten Deutschlands fort, und regte die Bemühungen um eine quellenmäßige Detailforschung in der Geschichte des deutschen Kirchenrechtes an. Der churmainzische Rat und Stiftsherr St. A. Würdtwein veröffentlichte eine Sammlung kirchenrechtlicher Dokumente in zwölf Bänden[1]); der Heidelberger Professor Anton Schmidt S. J. gab ein Handbuch des deutschen Kirchenrechtes heraus[2])

[1]) Subsidia diplomatica ad selecta juris ecclesiae Germaniae et historiarum capita elucidanda ex originariis aliisque authenticis documentis congesta, notis illustrata et edita. Frankfurt und Leipzig 1772 bis 1778.

[2]) Institutiones juris ecclesiastici in systema redactae, Germaniae accomodatae. Heidelberg 1770.

und legte sodann einen Thesaurus des deutschen Kirchenrechtes in sieben Quartbänden an[1]), welcher eine Reihe kirchenrechtlicher und reichskirchenrechtlicher Abhandlungen von verschiedenen Verfassern, darunter Endres, J. P. Riegger, Wedekind, Ickstadt, Barthel, Schlör, Dürr, Eckart, Neller u. a. enthält.

Zallwein hatte die geschichtliche Behandlung des kirchlichen Rechtes angeregt, und verwendete die geschichtliche Reflexion zur Rechtfertigung der kirchlichen Verfassungszustände, namentlich der Primatialrechte, die, wie er treffend hervorhebt, an sich in der Idee des Primates begründet, nach Gottes providentiellem Willen aus dem geschichtlichen Leben der Kirche sich herausgebildet, und sozusagen von selber gemacht haben. Ohne daß die Päpste solche Rechte absichtlich und durch die ihnen von den Protestanten unterlegten Mittel angestrebt hätten, sind sie ihnen wie von selbst zugefallen; und dieser Zufall (accidentia) ist ein Werk der göttlichen Providenz, deren Fügung keiner verkennen darf, der an das Walten Gottes in der Geschichte und des göttlichen Geistes in der Kirche Gottes glaubt. Auf dem Standpunkte katholischer Überzeugtheit ist also ein Zweifel über die Vollberechtigung der faktisch bestehenden Primatialgewalt nicht möglich. Diese Überzeugung Zallweins wird auch von M. Gerbert festgehalten[2]), der nur bedauert, daß innerhalb der Kirche der Streit zwischen Papalisten und Episkopalen ausgebrochen, deren erstere hauptsächlich in Italien, letztere in Frankreich sich fänden; glücklicherweise sei dieser Streit bisher ein rein theologischer geblieben, dränge er ins öffentliche Leben, so müßte er die traurigsten Verwickelungen nach sich ziehen. Gerbert will sich als ein treuherziger Deutscher (sincerus germanus) vermittelnd

---

[1]) Thesaurus juris ecclesiastici potissimum germanici, sive dissertationes selectae in jus ecclesiasticum, quas juxta seriem institutionum ejusdem juris a se editarum in ordinem digessit, illustravit etc. A. Schm. Heidelberg 1772—1779. — Eine Fortsetzung dieser Sammlung mit Abhandlungen von Versleffen, Gregel, Roth, A. Spitz, Korbinian Gärtner wurde später von Al. Gratz veröffentlicht unter dem Titel: Nova collectio dissertationum selectarum in jus ecclesiasticum potissimum germanicum, quae ab anno 1780 prodierunt. Mainz 1829.

[2]) De communione potestatis ecclesiasticae inter summos ecclesiae principes, Pontificem et Episcopos. St. Blasien 1761.

zwischen die Streitenden (Italiener und Franzosen) stellen, und führt in dem, diesem Zwecke gewidmeten Werke den Satz durch, daß Christus dem Petrus zwar nicht ausschließlich, aber doch principaliter die im Vereine mit den übrigen Aposteln zu führende Leitung der Kirche übertragen habe. Er hält daran fest, daß Papst und Bischöfe als gottbestellte Gewalthaber in der Kirche anzusehen seien; die entgegengesetzte Meinung Richers, der in ihnen bloße Mandatare der Kirche sieht, sei in ihrem innersten Wesen demokratisch. Richer ist sich freilich über diese Konsequenz seines Systems nicht klar, und behauptet, daß er der aristokratischen Regierungsform der Kirche anhänge. Dies liefe im wesentlichen darauf hinaus, daß Christus allen Aposteln gleichmäßig die Gewalt der Kirchenleitung übertragen habe. Dem widersprechen jedoch die ausdrücklichsten Zeugnisse des christlichen Altertums, welches dem Petrus den Vorrang vor den übrigen Aposteln zuerkennt. Cyprian von Karthago hebt hervor, wie Christus, obschon er allen Aposteln gleiche Gewalt verlieh, doch unter den Gleichen einen Ersten setzte, um in der gemeinsamen apostolischen Kirchenverwaltung die Einheit der Kirchenleitung sicher zu stellen. Die Regierungsform der Kirche ist monarchisch, obschon keine absolutistisch-monarchische; der Absolutismus, sei er wie immer gestaltet, monarchisch, aristokratisch oder demokratisch, ist dem Geiste der Kirche fremd. Das dem Geiste der Kirche Gemäße ist eine väterliche Leitung und eine freiwillige Unterordnung der bereitwillig Gehorchenden. Das Heil und die Prosperität der Kirche ist dadurch bedingt, daß weltliche Leidenschaften aus dem Bereiche der Kirche ferne gehalten werden; namentlich verträgt sich der weltlich gesinnte Hochmut, der das Opfer der fügsamen Unterordnung scheut, nicht mit der kirchlichen Ordnung, und führt zum Schisma mit allen unseligen Folgen desselben, wofür die Geschichte des Basler Konzils die traurigsten Belege bietet. Auch die Einseitigkeiten des Gallikanismus beginnen bereits ihre bitteren Früchte zu tragen; die gegenwärtigen Bischöfe Frankreichs müssen die Sünden ihrer Vorfahren büßen, und stoßen in Beziehung auf ihre gegen den Quesnelianismus gerichteten Vorkehrungen und Anordnungen bei den Gläubigen auf dieselbe Art von Opposition, welche von ihren Vorgängern dem römischen Stuhle

gegenüber aufrecht erhalten wurde. Gerbert will das Verhältnis der Nationalkirchen und ihrer Bischöfe zum römischen Stuhle auf die Grundlage eines heiligen Vertrauens gestellt wissen; man müsse auf den guten Willen und die edlen Gesinnungen der Nachfolger des heiligen Petrus bauen, und dürfe niemals vergessen, daß die cathedra romana zufolge der ihr geltenden Verheißungen Christi an Petrus der Hort des indefektiblen Bestandes der Kirche sei. Die Bischöfe waren jederzeit am besten bestellt, wenn sie treu zum heiligen Stuhle hielten; jede Abkehr und Entfremdung vom Zentrum der kirchlichen Einheit rächte sich an den Bischöfen regelmäßig durch Einbußen und Schmälerungen ihrer eigenen Macht und ihres eigenen Ansehens. Man hat in neuerer Zeit das Thema der päpstlichen Unfehlbarkeit lebhaft diskutiert; die französischen Bischöfe wollten zwar der römischen Kirche die Unfehlbarkeit nicht absprechen, glaubten aber zwischen der römischen Kathedra und ihrem zeitweiligen Inhaber unterscheiden zu müssen. Sollte aber diese Theorie dem Sinne nach verschieden sein von der gewöhnlichen und gemeinhin geltenden Lehre der Theologen, daß der Papst nicht irre, wenn er ex cathedra entscheide? Die Gallikaner meinen, die Gesamtheit der Bischöfe wiege mehr, als der Papst, obschon er das vornehmste Glied der Gesamtheit sei; aber wird die Gesamtheit nicht erst durch den Hinzutritt des Papstes zu den übrigen Bischöfen konstituiert? Käme der Fall vor, daß der Papst bezüglich eines dogmatischen Lehrpunktes alle Bischöfe wider sich hätte, so müßte man allerdings dafür halten, daß nicht der Papst, sondern die Bischöfe im Rechte seien; es ist aber nicht erlaubt, das Eintreten eines solchen Falles vorauszusetzen, der nur dann statthaben könnte, wenn Gott seinen Verheißungen entgegen die Nachfolger des heiligen Petrus schutzlos sich selber und der Gefahr des Irrens überließe.

In dieser Weise glaubte Gerbert zwischen Cis- und Ultramontanen verhandeln zu müssen. Seine Voraussetzung, daß es sich im Konflikte beider einander entgegengesetzten Parteien um einen bloßen Schulstreit handle, wurde baldigst enttäuscht durch das kurz darauf erschienene Werk des Trierer Weihbischofes Joh. Nikolaus von Hont-

heim[1]), der unter dem Namen Justinus Febronius schreibend ein dem gallikanischen ähnliches deutschnationales Kirchenrecht begründen wollte, und den dazumal bereits um sich greifenden Aufklärungstendenzen die Richtung auf die kirchlichen Verfassungsfragen gab. Hontheim will nicht zugeben, daß die Kirche eine monarchische Verfassung habe; Christus hat die Schlüsselgewalt der Gesamtkirche übertragen, welche dieselbe durch ihre Diener ausübt; unter diesen ist der Papst zwar der Erste, nichtsdestoweniger aber der Gesamtkirche untergeordnet. Der wahre Monarch der Kirche ist einzig Christus, der die Kirche durch den ihr verheißenen heiligen Geist leitet, und verhütet, daß sie in Irrtum verfalle; die Unfehlbarkeit der Kirche ist aber nicht als infallibilitas revelationis, sondern als infallibilitas directionis aufzufassen. Auf Grund dieser Auffassung ist eine Verständigung der Katholiken mit den Protestanten möglich; Locke in seinem Buche „das vernünftige Christentum" steht dieser Anschauungsweise nicht ferne. Der Papst hat allerdings einen Vorrang vor den übrigen Bischöfen; aber sein Primat ist nicht so sehr ein principatus jurisdictionis, als vielmehr ein principatus ordinis et consociationis. Seine Vorrechte ergeben sich aus der Bestimmung, die Christus dem von ihm eingesetzten Kirchenprimate zugewiesen hat. Der Primat ist zum Besten der Kirche, nämlich zur Aufrechthaltung ihrer Einheit eingesetzt worden; alle diejenigen Rechte und Befugnisse, die zur Sicherstellung dieses Zweckes notwendig sind, sind als jura essentialia et primigenia des Papsttums anzusehen. Zu diesen Rechten sind allerdings in den späteren Jahrhunderten verschiedene andere hinzugekommen, und namentlich haben die pseudo-isidorischen Dekretalen dazu beigetragen, die kirchliche Primatialgewalt über ihre ursprünglichen Grenzen zu erweitern und in ein monarchisches Regime umzuwandeln, ohne daß indes das Beste der Kirche dadurch gewonnen hätte; vielmehr wird jeder Unbefangene gestehen müssen, daß das Papsttum am ersprießlichsten in den ersten acht Jahrhunderten wirkte, und es wird daher auch Aufgabe der Gegenwart sein, dasselbe wieder auf

[1]) Justini Febronii JCti de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus. Frankfurt a. M. 1763, 64.

seine ursprüngliche Bestimmung zurückzuführen. Als die entsprechenden Mittel hierfür schlägt Hontheim vor: geeignete Belehrung des Volkes, Berufung eines Generalkonzils, Abhaltung von Nationalsynoden, Vereinigung der katholischen Fürsten zu einem unter Beiziehung der Nationalbischöfe abzufassenden Statut, durch welches die Grenzen der kirchlichen Primatialgewalt ein für allemal fest bestimmt werden, Einführung des placitum regium, gesetzlicher Widerstand gegen ungebührliche Ausschreitungen der römischen Kurie und endlich die appellatio ab abusu.

Hontheim war bereits in das Greisenalter eingerückt, als er mit diesen Grundsätzen öffentlich hervortrat; er war ein Schüler des Löwener Kirchenrechtslehrers van Espen, der mit den Männern von Port-Royal befreundet zusammenhing, und hatte die an der Universität eingesogenen Grundsätze im freundschaftlichen Verkehre mit jansenistisch gesinnten Männern noch weiter ausgebildet. Er hatte sich zeitlebens viel mit Rechtsstudien, sowie auch mit geschichtlichen Arbeiten über seine Vaterstadt Trier beschäftiget, durch mehrere Jahre daselbst die Lehrkanzel der Digesten versehen, wurde später durch geistliche Würden ausgezeichnet und zur geistlichen und weltlichen Leitung des Trierer Kurfürstentums beigezogen. Er trat in dieser Stellung in nahes und vertrautes Verhältnis zu den zwei vorletzten trierschen Kurfürsten Franz Georg von Schönborn und Joh. Philipp von Walderndorff, ein Verhältnis, welches auch noch in den ersten Regierungsjahren des letzten Kurfürsten, Klemens Wenzeslaus von Sachsen, andauerte. Die Summe seiner kirchenrechtlichen Lehren und Anschauungen läßt sich auf die zwei Sätze zurückführen, daß der Absolutismus des päpstlichen Dekretalenrechtes gebrochen und der päpstlich-monarchischen Kirchenregierung die kollegialisch-bischöfliche substituiert werden müsse. Daß damit die Herrschaft der Personen in der Kirche nicht aufhöre, sondern nur die Form dieser Herrschaft gewechselt werde, fiel ihm nicht auf; er hielt sich einfach daran, daß die Kirche, bei welcher alle geistliche Gewalt ist, durch die Apostel und deren legitime Nachfolger, die Bischöfe repräsentiert sei. Die bischöfliche Kirchenregierung war ihm demnach gleichbedeutend mit der Herrschaft des gemeinen kirchlichen Besten, die er als oberstes

rationales Prinzip seiner rechtskirchlichen Doktrin dem historisch positiven Prinzipe desselben, nämlich dem Zurückgehen auf die reinen und unverfälschten Institutionen des göttlichen Stifters der Kirche gleichsam ergänzend zur Seite stellte. Diese beiden Prinzipien galten ihm als sichere und zuverlässige Kriterien und Vehikel der rationalen und geschichtlichen Bewahrheitung seines kirchenrechtlichen Systems; in Wahrheit aber war dasselbe nur auf einen, gegen die Idee der kirchlichen Primatial- und Zentralgewalt feindselig gekehrten historischen Empirismus gestützt, und der Rekurs auf die an sich ebenso richtige als unbestimmte Idee des gemeinen kirchlichen Besten eine den humanistischen Tendenzen des anbrechenden Aufklärungszeitalters dargebrachte Huldigung, die eine verschiedene Ausdeutung zuließ und im febronianischen Sinne weitgehende Konzessionen an die weltlichen Fürsten auf Kosten der kirchlichen Freiheit und Selbständigkeit in sich schloß. Im Geiste des Aufklärungszeitalters liebten es auch die philosophisch gebildeten Fürsten jener Epoche, ein Friedrich II., ein Joseph II., eine Katharina von Rußland, sich als Diener des öffentlichen Wohles anzusehen, und von Seite des Kaisers Joseph war dies auch unzweifelhaft aufrichtig gemeint; aber keiner dieser Fürsten dachte daran, seinen angestammten Rechten hiermit etwas vergeben zu wollen, und Hontheim war am allerweitesten davon entfernt, eine Zumutung solcher Art an sie stellen zu wollen. Er war und blieb demnach auch auf dem Gebiete des weltlichen Staats- und Verfassungsrechtes Empiriker, nur mit dem Unterschiede, daß er hier einfach vor der Macht der Verhältnisse und Thatsachen sich beugte, während er auf kirchlichem Gebiete die Geschichte wider das monarchische Prinzip ausbeutete. Er nahm nicht Anstand, dem ungebührlichen Vorwalten dieses Prinzipes in der Kirche das ungestörte Umsichgreifen der Lutherschen Neuerung zur Last zu legen; hätten die deutschen Bischöfe in Luthers Sache selbständig nach eigenem Ermessen handeln können, meint Febronius, so würde Luthers Streit mit den Dominikanern nicht zu einem so folgenschweren Ereignisse angewachsen sein. Jener verhängnisvolle Streit würde überhaupt gar nicht möglich gewesen sein, wenn die Dominikaner nicht die Freiheit gehabt hätten, in des Papstes Namen und leider nur zum Schaden des Papstes

und der Kirche, in Deutschland bezüglich der Ablaßverkündigung zu schalten.

Das Buch des Febronius war alsbald nach seinem Erscheinen zu Rom verdammt worden; Papst Klemens XIII. trug den Erzbischöfen und Bischöfen Deutschlands auf, dasselbe zu unterdrücken. Es erschien auch sofort eine Reihe von Gegenschriften wider dasselbe. In Italien traten die namhaftesten Theologen damaliger Zeit, ein Zaccaria, Viator de Cocaglia, Mamachi, Peter Ballerini gegen Febronius in die Schranken; in Deutschland schrieben die Kanonisten Kleiner, Zech, Schmidt, Carrich, alle vier dem Jesuitenorden angehörig, ferner der Minorit Ladislaus Sapel gegen ihn, die Kölner Universität veröffentlichte eine Kollektiverklärung des gesamten Lehrkörpers wider das Buch des Febronius. Da dieser so oft und nachdrücklich die Identität seiner Grundsätze mit jenen des damals berühmten Barthel hervorhob, so hielt ihm Sapel entgegen, wie auch Barthel in die fast in allen deutschen Bistümern ausgesprochene Verwerfung des febronianischen Buches miteingestimmt habe. Mit diesen Gegenerklärungen von kirchlicher Seite war aber freilich die Sache nicht abgethan. Hontheim gab seine Sache nicht sofort verloren, und unterließ nicht, von gleichgesinnten Freunden unterstützt, den Kampf wider seine Gegner weiterzuführen. Er hält der Kölner Zensur seines Buches die Zustimmung entgegen, die sein Unternehmen bei den weltlichen Regierungen gefunden; sein Buch sei in Venedig troß der dringendsten Abmahnung des päpstlichen Nuntius neu aufgelegt, und auch ein Auszug in italienischer Sprache aus demselben angefertiget worden; die portugiesische Regierung habe sich in einer Streitsache der päpstlichen Kurie gegenüber geradezu auf den Febronius berufen; in Frankreich und in den österreichischen Niederlanden werde Febronius vielfach gelesen und benutzt, in Wien habe man die vom römischen Hofe ausgesprochene Mißbilligung ausschließlich auf gewisse politische Anschauungen des Febronius bezogen, welche mit dem kirchlich-theologischen Charakter seines Buches nichts zu thun hätten. Die Kaiserin Maria Theresia war allerdings mit dem Buche Hontheims nicht einverstanden, und würde dem Andringen des Kardinals Migazzi und des päpstlichen Nuntius Vitalian Bor-

romeo auf ein Verbot des Buches in den österreichischen Staaten willfahrt haben, wenn nicht bereits van Swieten und Stock als Obervorsteher der österreichischen Bücherzensur den freien Verkauf der Schrift gestattet hätten. Da sie diese Gestattung nicht desavouieren wollte, so wurde verordnet, daß künftighin das Buch des Febronius nur an solche Käufer verabfolgt werden dürfe, welche eine Erlaubnis von Seite der kaiserlichen Zensurbehörde vorzuweisen hätten. Daß durch diese Anordnung der Verbreitung des Buches nicht Eintrag gethan wurde, braucht kaum gesagt zu werden. War doch den Männern, welche an der Spitze der Zensurbehörde standen, möglichst daran gelegen, den Grundsätzen eines neuen, liberalen Kirchenrechtes Bahn zu brechen; in der That brachte es van Swieten zwei Jahre nach dem Erscheinen des Buches von Febronius dahin, daß den Jesuiten die Lehrkanzel des Kirchenrechtes abgenommen und die Kandidaten der Theologie verhalten wurden, die Vorlesungen aus dem kanonischen Rechte zugleich mit den Juristen bei J. P. Riegger zu hören.

Riegger hatte in Freiburg i. B. studiert, und war sodann auf den neuerrichteten Lehrstuhl des Staats-, Natur- und Völkerrechtes, sowie der deutschen Reichsgeschichte an der Innsbrucker Universität berufen worden. Seine Geschicklichkeit und seine liberale Gesinnung empfahl ihn der Fortschrittspartei in Wien, welche seine Versetzung nach Wien erwirkte; er wurde 1749 als Lehrer des öffentlichen und kanonischen Rechtes an der k. k. theresianischen und herzoglich savoyischen Ritterakademie bestellt, vier Jahre später nebstbei auch zum Lehramt des kanonischen Rechtes an der Wiener Universität berufen. In dieser seiner Eigenschaft als Lehrer des geistlichen Rechtes begann er nun seine Institutiones juris ecclesiastici zu veröffentlichen, welche binnen wenigen Jahren eine zweite Auflage erlebten [1]). Das Werk besteht aus vier Teilen, deren erster grundlegender Teil die allgemeinen rationellen und christlich-positiven Voraussetzungen und Grundlagen der kirchenrechtlichen Theorie des Verfassers enthält, während die drei übrigen Bände das gemeine Kirchenrecht nach der Ordnung der Dekretalen abhandeln. Der Standpunkt Rieggers ist im Unterschiede vom universalkirchlichen Zallweins als der staatskirchliche

[1]) Institutt. jur. eccl. 4 Voll., Wien 1768 ff., 2. Aufl. 1771 ff.

zu bezeichnen, der sich wesentlich auf febronianische Anschauungen stützt, und aus denselben sich begründet. Riegger geht vom Glückseligkeitszwecke der Menschheit aus, und unterscheidet eine doppelte Glückseligkeit: die innerliche, die in Gott gesucht und durch die Religion begründet wird, die äußere, welche in der Wohlfahrt des bürgerlichen Gemeinwesens besteht und durch die weltliche Herrschermacht aufrecht zu halten ist. Obschon die Religion an sich vom Staate unabhängig ist, so ist doch die äußere Ubung derselben in allen Beziehungen, in welchen sie auf irgend eine Art ins staatliche Gemeinleben eingreift, der höchsten Aufsicht des Landesherrn oder der weltlichen Obrigkeit unterstellt. Dieses Aufsichtsrecht ergibt sich aus dem Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft, und ist ein angestammtes unveräußerliches Majestätsrecht der höchsten weltlichen Obrigkeit. Was Gott selber in Bezug auf das ewige Heil angeordnet hat, kann der Staat nicht ändern oder modifizieren wollen; die Anordnungen der kirchlichen Gewalten aber unterliegen, soweit sie ins bürgerliche Gemeinleben eingreifen, der Beaufsichtigung der obersten landesherrlichen Gewalt. Die unmittelbar aus der Idee des geistlichen Amtes fließenden, und von Christus selber anbefohlenen Berufsverrichtungen der Geistlichen sind der Jurisdiktion des Staates nicht unterstellt. Neben den notwendigen und von Gott befohlenen Berufsverrichtungen der Geistlichen, die ausschließlich in den Bereich der kirchlichen Gewalt gehören, giebt es kirchliche Anordnungen, welche von den kirchlichen Gewalten aus Zweckmäßigkeitsrücksichten erlassen werden; die Befugnis zu solchen Anordnungeu gehört nicht zur Essenz der geistlichen Gewalt, demnach ist die Prüfung solcher Anordnungen von Seite der Staatsgewalt, die sich über die Vereinbarkeit derselben mit dem bürgerlichen Gemeinwohl Überzeugung verschaffen will, kein Eingriff in das Wesen der geistlichen Gewalt. Alle kirchlichen Anordnungen der bezeichneten Art unterliegen somit dem königlichen Placet. In Bezug auf ihre zeitlichen Besitztümer untersteht die Kirche den Gesetzen des Staates; der Landesherr hat das Recht, Amortisationsgesetze zu erlassen. Die Eheschließung ist eine Angelegenheit, bei welcher Staat und Kirche gleich sehr interessiert sind; wie die Kirche, kann auch der Landesherr trennende Ehehindernisse aufstellen. Die Geistlichen sind

ebenso gut, wie die Laien, Unterthanen des Landesherrn, der als Schirmherr der Kirche befugt ist, die Bischöfe zu ermahnen, daß sie ihre geistlichen Berufspflichten gewissenhaft erfüllen. Neben dem Staats- und Fürstenrecht zieht Riegger auch das Naturrecht als Erkenntnisquelle des geistlichen Rechtes herbei; es gibt ein natürliches Kirchenrecht, welches dem positiven zum rationellen Unterbau dient, und in gewissen Fällen, sofern nämlich eine mißbräuchliche oder mit den Verhältnissen der Gegenwart nicht mehr vereinbare Praxis aufgekommen ist, als Korrektiv appliziert werden kann. Dahin rechnet Riegger beispielsweise das jus asyli und die im Übermaße und zum Schaden des Gemeinwohles ausgebeutete immunitas realis. Daß einige Kanonisten die Entrichtung der Zehnten naturrechtlich begründen wollen, glaubt er nicht ungerügt lassen zu sollen.

Rieggers Nachfolger im Lehramte, Jos. V. Eybel trat alsbald mit einer Einleitung in die Kirchenrechtswissenschaft hervor[1]), die auf sechs Bände berechnet war, von welchen aber nur vier erschienen. Der Zweck dieser Einleitung ist die methodische Durchbildung der von Riegger vorgetragenen Grundsätze und Lehren; demgemäß bildete die Erörterung des Verhältnisses zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt und der landesherrlichen Befugnisse in kirchlichen Dingen einen Hauptteil des Werkes, der sich unmittelbar an die allgemeine Orientierung über Begriff und Wesen der Kirchenrechtswissenschaft anschließt; ebenso will Eybel neben den Lehren des gemeinen Kirchenrechtes, die das kirchliche Verfassungsrecht enthalten, dem deutschen und österreichischen Partikularrechte eine einläßliche Behandlung widmen, wofür die nicht im Drucke erschienenen zwei letzten Teile seines Werkes bestimmt waren[2]).

[1]) Introductio in jus eccl. Catholicorum. Wien 1777 ff., 4 Voll.

[2]) Die Materialien dazu hatte Eybel gesammelt und herausgegeben in seinem: Corpus juris pastoralis novissimi i. e. celebres ecclesiasticae leges, quas sacri antistites eccl. cath. publicis pastoralibus literis recentiori hoc aevo in suis dioecesibus ediderunt, ad illustrandam historiam et theoriam juris canonici novissimi in collectionem redactae. Wien 1776 f., 3 Tle. — Daneben ließ er noch erscheinen: Neue Sammlung teutsch verfaßter, wie auch in das Teutsche übersetzter Werke katholischer Schriftsteller, die sich auf die ältesten Kirchengesetze gründen. Zur Verbreitung der Lectüre nützlicher Bücher. Wien 1778.

Daß das Werk nicht zu Ende geführt wurde, mochte seinen Grund wohl darin haben, daß die Regierung selber es für entsprechend fand, den akademischen Gebrauch desselben zu inhibieren, und statt dessen das Rieggersche Buch als offizielle Doktrin des österreichischen Staates zu deklarieren. Eine von Rautenstrauch abgefaßte Synopsis[1]) enthielt in 253 Thesen den kurzgefaßten Inbegriff dieser offiziellen Doktrin, welcher als Richtschnur für die akademischen Disputationen zu gelten hatte.[2]) Die Gegenvorstellungen des Wiener Erzbischofes Migazzi und des Passauer Kardinalbischofes Firmian wider Rieggers Lehrbuch vermochten die Kaiserin Maria Theresia, den Naturrechtslehrer Hofrat Martini zu einer Verständigung mit dem Erzbischofe über allfällige Änderungen in Rieggers Buch zu beauftragen. Martini konferierte mit den Professoren Gazzaniga und Bertieri, und verständigte sich mit ihnen soweit, daß er hoffen durfte, den Kardinalerzbischof zufrieden stellen zu können; der Tod der Kaiserin unterbrach diese Konferenzen, die nachfolgende Zeit wollte von denselben nichts mehr wissen. Kaiser Joseph II. hob gleich nach seinem Regierungsantritte den unmittelbaren Verkehr der Bischöfe seiner Staaten mit dem Papste auf, unterwarf die bischöflichen Erlässe und Hirtenbriefe der kaiserlichen Zensur, kassierte die vom Papste den Bischöfen erteilten Dispens- und Ablaßfakultäten, und trug den Bischöfen auf, zufolge ihrer unmittelbar von Gott herrührenden Gewalt aus eigener Vollmacht von kanonischen Ehehindernissen zu dispensieren. Rein beschauliche Orden, deren Glieder „zum Besten des Nächsten und der bürgerlichen Gesellschaft nichts beitrügen", wollte Joseph in seinen Staaten nicht dulden, und hob demzufolge binnen kurzem gegen 700 Klöster auf. Die Ehegesetzgebung nahm er in seine eigene Hand, und vindizierte dem Staate das ausschließliche Recht, trennende Ehehindernisse festzusetzen; die Ehescheidung sollte nach Thunlichkeit erleichtert werden. Papst Pius VI. entschloß sich, nachdem ein vorausgegangener diplomatischer und brieflicher Verkehr mit dem Kaiser zu keinem Ergebnis geführt hatte, eine persönliche Zusammenkunft mit

---

[1]) Synopsis juris eccl. publici et privati, quod per terras haereditarias augustiss Imperatricis Mariae Theresiae obtinet. Wien 1776.

dem Kaiser zu suchen, und kam im Frühjahr des Jahres 1782 nach Wien, wo er von Joseph II. ehrenvoll, und vom österreichischen Volke mit den aufrichtigsten Bezeugungen gläubiger Ehrfurcht empfangen wurde. An den Entschlüssen des Kaisers vermochte jedoch der Papst nichts zu ändern, und den Vertretern der herrschenden Aufklärungstendenzen wurde das Kommen des Papstes Anlaß zu anstößigen Kundgebungen in Flugblättern und Libellen über den römischen Kirchenprimat, über kirchliche Zeremonien, Ablässe, geistliche Orden u. s. w.[1]). Darunter gehört auch das dem Besuche des Papstes vorausgehende Libell Eybels[2]), dessen Herzensmeinung dahin ging, daß der erwartete hohe Gast mit den ihm als erstem Bischofe der Christenheit zu erweisenden Ehren sich zufrieden zu geben habe, indem die geistliche Jurisdiktion über das österreichische Volk nicht ihm, sondern den heimischen Bischöfen zustehe, die gleich dem Papste ihre Macht unmittelbar von Gott empfangen haben. Eybels Schrift rief im In- und Auslande Widerlegungen hervor; nur hielten es die inländischen Gegner, sowie Eybel selber, für geraten, anonym zu schreiben; so der Schottenpriester Adrian Gretsch, der seine Schrift in Augsburg drucken ließ. Unter den in Bayern erschienenen Gegenschriften nennen wir jene des Jesuiten A. Merz[3]), und eine andere, in welcher Eybels Frage: „Was ist der Papst?" mit der Gegenfrage erwidert wurde: „Was ist der Kaiser?"[4]) Wir erachten diese letztere Schrift einer besonderen Erwähnung wert als einen für jenes Zeitalter bemerkenswerten Versuch einer prinzipiellen Widerlegung der Grundsätze des damaligen österreichischen Kirchenrechtes d. i. des Be-

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit möge bemerkt werden, daß der Verfasser der „Vorstellung an Se. päpstliche Heiligkeit Pius VI." (Wien 1782) Johann Rautenstrauch, ein schöngeistiger Dilettant und Lizentiat der Rechte, eine von dem Abte Stephan Rautenstrauch verschiedene Persönlichkeit ist. Vgl. Meusels gelehrtes Deutschland III, S. 206.

[2]) Was ist der Papst? Wien 1782.

[3]) Responsum ad quaestionem, quid est Summus Pontifex. Augsburg 1782. — Text des augsburgischen Intoleranten mit den Noten eines Österreichers. Wien 1782.

[4]) Was ist der Kaiser? und wie weit erstreckt sich seine Macht? Philosophisch untersucht von F. de K., Minister I. O. M. München 1783.

mühens, mit Hilfe der gallikanisch-febronianischen Lehren die gesamte kirchliche Ordnung in den Bereich der landesherrlichen Gesetzgebung zu ziehen. Der Verfasser anerkennt die natürlichen Rechte und Befugnisse des Staates in Hinsicht auf geistliche Personen und Sachen; er bestreitet nur den Cäsarismus und die hinter demselben sich verbergenden Ansprüche eines staatlichen Absolutismus, der nicht bloß der kirchlichen Freiheit, sondern jeder Freiheit feindlich entgegenstehe. Das Recht und die Pflicht, die Geistlichen des Landes von seinem Standpunkte aus zur Erfüllung ihrer Schuldigkeit zu mahnen und anzuhalten, will er dem Landesherrn durchaus nicht absprechen; er wünscht vielmehr, der Kaiser möge dieses Recht und diese Pflicht üben, aber sich nicht selber zum kirchlichen Gesetzgeber aufwerfen, sondern auf Erfüllung der kirchlichen Gesetze dringen. In Österreich war man indes dazumal an maßgebender Stelle für Reflexionen solcher Art nicht empfänglich; der philosophische Aufklärungseifer hielt die in kirchlichen Angelegenheiten ergriffenen Maßnahmen der Regierung in Hinsicht auf Prinzip und Zweck für berechtiget, die Remonstrationen dawider galten als Eingebungen des Obskurantismus und als Bestrebungen, eine Zeit heraufzubeschwören, die für immer zu den vergangenen gehöre. Nebstdem war auch die weltliche Regierung nicht gewillt, eine Macht aus den Händen zu geben, die sie an sich genommen hatte; die Meinungen und Vorstellungen, welche sich in der nachwachsenden jüngeren Generation über die Rechte des Staates und über die Zustände der Kirche in den vergangenen Jahrhunderten gebildet hatten, waren den Ansprüchen der Kirche auf staatliche Anerkennung ihrer Autonomie durchaus entgegen. Nicht bloß Juristen, sondern auch Geistliche huldigten mit voller Hingebung den Grundsätzen des sogenannten Josephinismus; das unter Leopolds II. Regierung erschienene Kirchenrecht des Grazer Professors Gmeiner[1]) ist in seinen Grundsätzen von jenem Pehems[2]), des Nachfolger Eybels,

---

[1]) Institutiones juris eccl. . . . ad principia juris naturae et civitatis. Graz 1792, 3 Bde., 4. Aufl. 1808.

[2]) Praelectiones in jus eccl. universum, methodo discentium accomodatae. Wien 1786, 2 Bde., Tom. I: Jus eccl. publicum; Tom. II: Jus eccl. priv.

kaum irgendwie verschieden, nur daß Gmeiner, der zudem schon in eine etwas spätere Zeit fiel, als Priester und Theolog sich hin und wieder milder und schonender ausdrückt, als Pehem, eben hierdurch aber von der strikten Konsequenz seines Vorgängers abweicht. Dies zeigt sich namentlich in der Lehre von der Gewalt des Papstes und vom Wesen der kirchlichen Gewalt im allgemeinen. Pehem hält strenge daran fest, die auf das regimen internum animarum beschränkte Kirchengewalt nur in der Kirche als mystischer Gemeinschaft zu suchen, und in den Funktionären der Kirche bloße dienende Vollzugsorgane dieser mystischen Gewalt zu sehen; obschon er daher die unmittelbare göttliche Einsetzung des Primates, der Bischöfe und Pfarrer behauptet, so sieht er doch in keiner dieser drei, nach seiner Ansicht jure divino bestehenden, kirchlichen Rangstufen eigentliche Machthaber, und findet es unangemessen, von irgend einer Art oder Form kirchlicher Regierung zu sprechen, wie es von Seite der Scholastiker geschehen, welche die Kategorien der aristotelischen Politik: Monarchie, Aristokratie, Demokratie auf die durch Christus regierte Kirche anwenden wollten. Gmeiner kehrt wieder zu dieser angeblich scholastischen Redeweise zurück, und erklärt sich nur gegen die absolute Monarchie der Kirchenregierung, durch welche die unmittelbar göttliche Einsetzung der Bischöfe illusorisch gemacht würde; es fällt ihm aber nicht bei, daß das monarchische Regime des Papstes gleichsam nur ein bittweises sei, wenn derselbe seinen Verkehr mit den Bischöfen eines bestimmten Landes nur unter der von Gmeiner eifrigst verteidigten Oberaufsicht des Staates unterhalten darf. Diese Oberaufsicht des Staates wird von Gmeiner mit jenen Gründen des Mißtrauens verteidiget, welche bereits Maria Theresia als Anachronismen bezeichnet hatte[1]); die dem Kaiser als christlichem Herrscher und Schirmherrn der Kirche persönlich zustehenden oder kongruierenden Befugnisse in kirchlichen Angelegenheiten werden durch Identifikation des Staates mit der Person des Kaisers unmittelbar an den Staat selber übertragen. Überhaupt steht Gmeiner mit seiner gesamten geistigen Denkweise innerhalb der Anschauungen des Aufklärungszeitalters; er

[1]) Vgl. Kink, Geschichte der Wiener Universität, Bd. I, S. 531, Anm. 712.

stützt sich in der rationellen Begründung seiner grundlegenden Sätze über das Wesen des Staates auf die falsche Abstraktion eines dem staatlichen Verbande vorausgegangenen freien Naturstandes der Menschheit, im Regenten sieht er den Plenipotentiär der von den einzelnen Gliedern der bürgerlichen Gesellschaft an den Staat abgetretenen natürlichen Freiheit u. s. w. Die richtige Konsequenz des Denkens hätte nun freilich gefordert, analoger Weise auch im Papste den Plenipotentiär der von Christus auf die Kirche übertragenen geistlichen Gewalt zu sehen; dieser Konsequenz wurde aber dadurch vorgebeugt, daß die unmittelbare Einsetzung der Bischöfe durch Christus behauptet, und die geistliche Gewalt möglichst auf die einzige potestas ordinis reduziert wurde. Vor Veröffentlichung seines Kirchenrechtes, das bereits in die leopoldinische Zeit fällt, hatte Gmeiner eine Schrift veröffentlicht, in welcher er unter dem ersten Eindrucke der josephinischen Maßnahmen wider Klöster und Mönche die Behauptung verteidigte, daß die Ordensgelübde der den aufgehobenen Klöstern angehörigen Religiosen ipso facto erloschen wären. Gegen diese völlig widerkirchliche und staatskirchlich profane Meinung ergriff J. Danzer das Wort, der in einer anonym herausgegebenen Sammlung von Zeitbetrachtungen[1]) wenigstens verlangte, daß die Religiosen der aufgehobenen Klöster und Ordensgemeinden von den Bischöfen ihrer Gelübde entbunden werden müßten, um sich derselben enthoben erachten zu können. Daß die Bischöfe das Recht hätten, die Ordensgelübde aufzulösen, wurde dazumal von Mehreren behauptet, und wurde auch auf dem Emser Kongreß der deutschen Erzbischöfe beansprucht, welche jedoch drei Jahre später ihre Beschlüsse förmlich zurücknahmen.

Der Josephinismus war, nach seinem Gesamtcharakter aufgefaßt, eine einseitige Reaktion gegen die mittelalterliche kirchlich-christliche Gesellschaftsordnung im Namen der gesellschaftlichen Aufklärung, des zur selbständigen Mündigkeit erstarkten Staates und der monarchischen Souveränität. Soweit er sich um eine theologische Begründung seiner Anschauungen und Ansprüche umsah, stützte er

---

[1]) Reflexionen über Deutschlands achtzehntes Jahrhundert, nebst einer Betrachtung über die Lage des heutigen Mönchswesens, 1782. Zweites Pälgen, S. 14—102.

sich auf eine von gallikanischen und jansenistischen Anschauungen beeinflußte Auffassung der kirchlichen Vergangenheit, und gab das nach seinen Grundsätzen geregelte Kirchenwesen für die Wiederherstellung der vor Entwickelung der politischen Machthoheit des Papsttums bestandenen Ordnung des Kirchenwesens aus. Demgemäß wurde auch der akademische Lehrvortrag der Kirchengeschichte, an welchem für kurze Zeit auch die Hörer der Rechte teilzunehmen hatten, als Mittel zur geschichtlichen Begründung des herrschenden staatskirchlichen Systems ausgebeutet. An der Wiener Hochschule wurde in den achtziger Jahren anfangs das Kompendium des Protestanten Schröckh den kirchengeschichtlichen Vorlesungen zu Grunde gelegt; als der Kardinal Migazzi dawider remonstrierte, wurde Professor Dannenmayr mit Abfassung eines Lehrbuches der Kirchengeschichte beauftragt[1]). Das Lehrbuch war allerdings der Form nach musterhaft, in den die kirchliche Verfassungsgeschichte betreffenden Partien aber durchwegs antipäpstlich gehalten. So werden z. B. die Aussprüche des Irenäus, Cyprian, Tertullian über die römische Kirche als Zeugnisse für das hohe altkirchliche Ansehen derselben als apostolischer Kirche anerkannt, jedoch mit dem ausdrücklichen Beisatze, daß in diesen Stellen nichts von einer monarchischen Herrschaft des römischen Bischofes über die Gesamtkirche enthalten sei[2]). Das Verhalten der Päpste seit dem Trienter Konzil wird als Bestreben dargestellt, eine ihnen nicht zustehende monarchische Gewalt „über die gesamte Kirche, selbst über die Könige", wenn schon unter vergeblichen Anstrengungen aufrecht zu halten; als Beleg hierfür wird die am Gründonnerstage zu Rom übliche, aber von Klemens XIV. bereits abgestellte Promulgation der Abendmahlsbulle angeführt. Kaspar Royko, der zuerst in Graz, sodann in Prag die Kirchengeschichte lehrte, veröffentlichte nach Vorausschickung einer Geschichte des Konstanzer Konzils[3]) einen Grundriß der Kirchengeschichte[4]), der von Henke als Muster eines wissenschaft-

[1]) Institutiones hist. eccl. N. T. Wien 1788. — Leitfaden in der Kirchengeschichte (nach Kollegienheften). Wien 1790, 4 Tle.

[2]) Vgl. Leitfaden I, S. 185 ff.

[3]) 4 Bde., Graz und Prag 1781—85.

[4]) Synopsis historiae religionis et ecclesiae christianae methodo systematica adumbrata. Prag 1785.

lichen Kompendiums gerühmt wurde, aber gleich den weiter noch folgenden kirchengeschichtlichen Schriften Roykos jede Rücksicht gegen die Hierarchie beiseite stellte. Gmeiner polemisiert, wie in seinem Kirchenrechte, so auch in seiner Kirchengeschichte[1]) gegen die pseudo-isidorischen Dekretalen, aus deren Einfluß und Geltung er die Entstehung des päpstlichen Monarchismus herleitet, als ob nicht umgekehrt das hohe Ansehen, dessen sich der Papst als moralischer Hort der abendländischen Gesellschaft erfreute, der Fiktion Pseudo-Isidors Glauben verschafft und die gesamte Gesellschaftslage damaliger Zeiten dem Papste die in den Dekretalen ihm zuerkannte Macht gewissermaßen in die Hände gelegt hätte! Neben den genannten sind als gesinnungsverwandte Darsteller der Kirchengeschichte noch Dannenmayrs Vorgänger F. Stöger und Michel in Landshut zu nennen; Wolfs geschichtliche Arbeiten entarten in rohe Schmähungen, andere anständiger und bescheidener gehaltene Versuche, z. B. jener des Augustiner-Eremiten und Prager Professors Schmalfuß, vermochten sich nicht vor dem Lose baldigen Vergessenwerdens zu retten. Eine kirchliche Historiographie in höherem Sinne des Wortes gab es in dem damaligen katholischen Deutschland nicht; das Bessere, was im kirchengeschichtlichen Fache geleistet wurde, gehörte der quellenkundigen Detailerforschung der deutschkirchlichen Vergangenheit an. Die darauf gerichteten Bestrebungen wurden indes durch die josephinischen Klosteraufhebungen und durch die nachfolgenden Säkularisationen der deutschen Stifte und Abteien gewaltsam abgebrochen.

Die febronianischen Grundsätze fanden auch im außerösterreichischen Deutschland mancherlei Anhänger; neben den geistlichen Kurfürsten, welche durchwegs eine möglichst selbständige und von Rom unabhängige Stellung anstrebten, fehlte es auch nicht an einzelnen Bischöfen, welche sich der Denkart der Erzbischöfe anschlossen. Zudem bot das febronianische System mehrere Seiten dar, von welchen die eine oder andere auch bei solchen, welche mit dem System als ganzen nicht einverstanden waren, anklingen mochte. Darüber war man indes fast allgemein einverstanden, daß Febronius viel zu weit gegangen

---

[1]) Epitome hist. eccl. Graz 1787, 2 Bde.

sei; daher denn auch der berüchtigte Emser Kongreß vom Jahre 1786, auf welchem die drei geistlichen Kurfürsten und der Erzbischof von Salzburg miteinander tagten, in der deutschen Kirche nicht den erwünschten Anklang fand[1]). Die Ansicht der besonnenen Mehrheit ging dahin, daß zwar der absolute Monarchismus mit dem Geiste der Kirche nicht verträglich sei, daß jedoch eine Zerreißung oder gewaltsame Lockerung der Bande, durch welche die deutsche Kirche mit Rom, dem Zentrum der katholischen Einheit verknüpft sei, ein Akt der Impietät wäre, welcher sich in seinen leicht vorauszusehenden Folgen bitter rächen würde. Die kleineren geistlichen Reichsstifte sahen in der ungeschmälerten Jurisdiktion des Papstes den Hort ihrer Selbständigkeit und kirchlichen Freiheit; die Bischöfe hatten bei Zerreißung des Verbandes mit Rom nur eine desto straffere Anziehung des Metropolitanverbandes zu gewärtigen, die viel lästiger und drückender werden konnte, als die Unterordnung der bischöflichen Amtsführung unter die päpstliche Oberleitung der Kirche je sein kann, wofern nicht etwa, was gleichfalls zu gewärtigen war und in Österreich wirklich geschah, geradezu der Staat in die Funktionen des Metropoliten eintrat und die Oberleitung der gesamten äußeren Kirchenordnung an sich nahm. Die Möglichkeit solcher praktischer Folgen des Febronianismus wurde von mehreren Seiten vor Eintritt der josephinischen Epoche vorausgeahnt; der Kanonist und Prämonstratenserpriester Willebold Held aus dem exemten reichsunmittelbaren Stifte Roth[2]) wies warnend auf die unfreie Lage hin, in welche sich der gallikanische Klerus im vermeintlichen Streben, die Freiheiten der gallikanischen Kirche zu wahren, versetzt hätte; die der römischen Kurie abgerungene vermeintliche Kirchenfreiheit sei in Frankreich völlig an die weltliche Gewalt

[1]) Der streng kirchliche J. A. Zallinger, Exjesuit, der dazumal in Augsburg das kanonische Recht lehrte, ließ eine Schrift gegen den Emser Kongreß erscheinen: Historische Bemerkungen über das sogenannte Resultat des Emser Congresses, sammt einer Beleuchtung über die kölnische Nunciatursache. Frankfurt und Leipzig 1787.

[2]) Jurisprudentia universalis ex juribus canonico, civili, romano et germanico tam publico quam privato, feudali et criminali collecta et in quinque libros contracta. Boos 1768.

ausgeliefert, die Auflehnung gegen das Oberhaupt der Kirche sei durch Knechtung unter das Joch der staatlichen Gewalt bestraft. Stattler schaltete seiner, im Jahre 1775 erschienenen Demonstratio catholica[1]) mehrere Sätze ein, die zwar nicht aus Febronius entlehnt waren, aber mit den febronianischen einige Ähnlichkeit hatten. Von der unmittelbar göttlichen Einsetzung der Bischöfe ausgehend hielt er dafür, daß die Bischöfe ordentlicherweise ihre Diözesen zu verwalten hätten, und der Papst bloß ausnahmsweise und in dringenden Fällen in den bischöflichen Wirkungskreis einzugreifen habe; er habe allerdings das Recht unmittelbar einzugreifen, würde aber durch unzeitige Eingriffe nur die kirchliche Ordnung stören. Diese Sätze waren nebst nehreren anderen unzulässig befundenen Behauptungen (vergl. unten S. 230) Ursache, daß Stattlers Buch nach länger andauernden Verhandlungen endlich in den Index librorum prohibitorum gesetzt wurde.

Über die Gesinnungen der geistlichen Fürsten Deutschlands gibt das zur Zeit des Emser Kongresses abgefaßte Syntagma juris canonici des Prieflinger Benediktiners Maurus Schenkel Aufschluß[2]). Diese Schrift zerfällt in drei Abteilungen: Vorbegriffe des Kirchenrechtes, öffentliches Kirchenrecht, Privatkirchenrecht. Ausgehend von dem Unterschiede zwischen der societas pactitia und societas legalis begründet er den Unterschied zwischen natürlichem und positivem Kirchentum. In der societas pactitia ist die Gewalt bei der Gesamtheit, in der societas legalis bei dem Stifter der Sozietät oder bei jenem, welchem der Stifter seine Gewalt überträgt. Die christliche Kirche ist eine societas

[1]) Demonstratio catholica, sive ecclesiae catholicae sub ratione societatis legalis inaequalis lege fundamentali a Jesu Christo Deo-homine institutae genuinum systema universum accurata methodo demonstratum, cum ostensione felicis nexus potestatis spiritualis cum temporali, seu concordiae sacerdotii catholici cum imperio politico, modo soli divinae institutionis regulae et juri naturae sociali insistatur. Pappenheim 1775.

[2]) Juris ecclesiastici statui Germaniae maxime et Bavariae accomodati syntagma. Salzburg 1786. Später ließ Schenkel ein ausführlicheres Werk in zwei Bänden erscheinen: Institutiones jur. eccl. Germ. etc. Ingolstadt 1797.

legalis, deren Stifter Christus die Apostel und deren legitime Nachfolger zu Leitern, den Apostel Petrus zum legitimen Haupte der Kirche bestimmt hat. Neben dem Leitamte hat Christus auch ein kirchliches Priestertum zur Feier und Spendung der heiligen Geheimnisse unseres göttlichen Glaubens eingesetzt, an welches sich die Diakone nebst weiteren niederen Weihegraden anreihen; demgemäß schließt die Kirche als societas legalis den Gegensatz von lehrender und hörender, leitender und gehorchender Kirche, Priestern und Gläubigen, Klerus und Volk in sich. Die Verfassung der Kirche ist eine monarchisch-aristokratische, oder eine dieser Gesellschaftsform nahe kommende. Neben dem Universalrechte der Kirche, welches im natürlichen, positiv-göttlichen Rechte und in den kanonischen Satzungen der allgemeinen Kirche, legitimen Gewohnheiten, päpstlichen Dekreten und weltlich-fürstlichen Konstitutionen begründet ist, gibt es auch ein Partikularrecht der deutschen Kirche, dessen spezifische Quelle die kanonischen Satzungen und Gewohnheiten der deutschen Kirche, die päpstlichen und kaiserlichen Konstitutionen für Deutschland, die Konkordate der deutschen Fürsten mit Rom und untereinander sind. Unter den Konkordaten hat das Frankfurter als Regel, das Aschaffenburger ausnahmsweise zu gelten. Diese Konkordate sind nicht als verwilligte Privilegien, sondern als rechtsgültige Verträge anzusehen, die der Papst nicht einseitig interpretieren oder aufheben kann; wohl aber können sie durch Gewohnheit, Verjährung oder nötigende Umstände außer Kraft gesetzt werden. In zweifelhaften Fällen sind sie auf eine für die Rechte der deutschen Bischöfe und Kapitel günstige Art auszulegen. Der westfälische Friede war das einzig mögliche Mittel, den durch die lutherische Neuerung veranlaßten Wirren ein Ziel zu setzen; er ist ein rechtsgültiges, Katholiken und Protestanten bindendes Übereinkommen, dem durch die an sich vollkommen gerechte Protestation des Papstes kein Abbruch geschieht; indes ist diesem Abkommen bereits durch den vierten Artikel des Ryswiker Friedens faktisch derogiert worden. Die geistliche und weltliche Gewalt schalten beide nebeneinander, jede in ihrer Sphäre selbständig und unabhängig von der anderen; die geistliche Gewalt hat jedoch vermöge ihres höheren Zweckes den Vorrang vor der weltlichen. Die christliche Ge-

sellschaft ist beiden Gewalten, jeder in Bezug auf deren eigentümliche Gewaltsphäre unterthan; die Kirche trägt Sorge für das geistliche Heil, der Staat für die zeitliche Wohlfahrt der Gesellschaft. Obschon in der Regel der von der Kirche angestrebte Zweck mit dem irdischen Wohlfahrtszwecke im Einklange stehen wird, so kann doch mitunter das zeitlich-bürgerliche Interesse der Gesellschaft mit dem höheren geistlichen Wohlfahrtszwecke kollidieren; daher dem Axion: Religio vera, actio justa nequit esse, quae bono civitatis obstat, keine unbedingte Gültigkeit zugestanden werden kann. Weil das Heil der Seele höher steht, als die zeitlich-irdische Wohlfahrt der Menschen, so hat im Kollisionsfalle das weltlich-bürgerliche Interesse sich dem christlich-kirchlichen Interesse unterzuordnen; damit wird das wahre Interesse der zeitlichen Menschengesellschaft salviert sein. Bei getreuer Festhaltung dieser Grundsätze werden Staat und Kirche niemals miteinander kollidieren, und einträchtig, jede der beiden Gewalten in ihrer Art, zum wahren Besten der menschlichen Gesellschaft thätig sein. Staat und Kirche sollen in einem freundschaftlichen Verhältnisse zu einander stehen, sich wechselseitig unterstützen und fördern; in Gegenständen, welche das Interesse beider zugleich berühren, sollen sie sich wechselseitig mit einander verständigen, in Sachen gemischter Natur jeder der beiden Gewalten der ihr gebührende Anteil salviert bleiben. Dem weltlichen Fürsten steht das Recht zu, die Disziplinargesetze der Kirche zu prüfen, und wofern sie dem wahren Wohle des Staates entgegen sein sollten, die Promulgation und Exequierung derselben zu inhibieren; nur muß auch dem Bischofe ein reziprokes jus cavendi bezüglich der weltlich-bürgerlichen Gesetze zugestanden werden. Die causae per accidens spirituales wurden einst mit Vorliebe den geistlichen Gerichten unterstellt, sind aber mit Recht wieder dem Zivilforum und der Zivilgewalt zur richterlichen Entscheidung anheimgegeben worden. Die geistlichen Personen unterstehen nach ihrer kirchlichen Eigenschaft den kirchlichen Gewalten, nach ihrer Eigenschaft als Glieder der bürgerlichen Rechtsgesellschaft aber der weltlichen Obrigkeit; die den geistlichen Personen seit alten Zeiten durch die Gunst der weltlichen Herrscher zuerkannten Privilegien der persönlichen Immunität sind nach den in verschiedenen Ländern verschiedenen Observanzen, Gesetzen,

Gewohnheiten zu bemessen. Dem weltlichen Herrscher steht als Schirmherrn der Kirche das Recht zu, die geistlichen Personen in seiner Weise zur Erfüllung ihrer Pflichten anzueifern; dafür ist er ihnen aber auch einen achtungsvollen Schutz ihrer Personen und Förderung ihrer anerkannt und erweislich nützlichen Wirksamkeit schuldig. — Neben Schenkel ist der Salzburger Korbinian Gärtner als gleichzeitiger Bearbeiter des dazumal geltenden deutschen Kirchenrechtes zu nennen [1]).

Der westfälische Friede, dessen Bestimmungen in betreff der Religionsübung konstitutive Artikel des deutschen Reichskirchenrechtes geworden waren, setzte die öffentliche rechtliche Anerkennung der drei christlichen Bekenntnisse, des katholischen, lutherischen und calvinischen fest, und erteilte den einzelnen deutschen Fürsten die Befugnis, das in ihren Territorien bestehende Bekenntnis, dem sie selber zugethan waren, als das herrschende aufrecht zu halten. Kaiser Joseph begab sich dieses Rechtes, und ließ in seinen Staaten die sogenannten Toleranzgesetze verkünden, beschränkte aber die gesetzliche Duldung ausdrücklich auf die zwei im westfälischen Frieden anerkannten Hauptformen des protestantischen Bekenntnisses, und gestattete nicht, daß irgend jemand sich öffentlich und förmlich zum Deismus oder Indifferentismus bekenne. In demselben Jahrzehnt, als Kaiser Joseph diese Anordnung erließ, erschien Mendelssohns Schrift, Jerusalem betitelt, in welcher vollkommene Emanzipation der religiösen Überzeugung und Übung vom staatlichen und kirchlichen Zwange verlangt wurde. Der Berliner Prediger Zöllner stimmte der Ansicht Mendelssohns im Prinzipe bei, und anerkannte, daß die Religion als Sache der freien Überzeugung eine Angelegenheit der Gesellschaft und ihrer einzelnen Glieder sei, und niemand eine bestimmte Religionsform gesetzlich aufgenötigt werden könne; die Religion sei für den Staat nur ein Gegenstand der Polizei, die Polizeimacht des Staates und des Fürsten beschränke sich aber lediglich auf die Mittel der Ermunterung, ohne irgend welche Befugnisse zu legislativem Zwange. Dieser An-

[1]) Corpus juris ecclesiastici catholici novioris, quod per Germaniam obtinet. Salzburg 1797.

schauung gegenüber unternimmt nun Stattler in einem besonderen Buche[1]) zu beweisen, daß die Polizeimacht des Staates und der Fürsten wesentlich auch eine gesetzgebende Macht sei, und die gesetzgeberische Befugnis derselben in dem höchsten Zwecke des Staates, der auf das allgemeine Beste geht, gegründet sei. Für die Sicherstellung dieses Zweckes ist die Religion die unentbehrliche Grundlage. Der Staat kann sonach in Religionssachen nicht gleichgültig sein, und muß vor allem auf Gewißheit in Religionssachen dringen; diese Gewißheit besteht aber nur bei unzweifelhafter Beglaubigung gemeinsam anzuerkennender Lehren, und deßhalb nur unter Voraussetzung einer göttlichen Offenbarung. Die geoffenbarte Religion ist eine Thatsache, welche der Entstehung der Staaten historisch vorausgeht; die Übereinstimmung der Völker in der wesentlich vollkommenen Religion war zu aller Zeit die Wirkung der göttlichen Offenbarung. Der Fürst kann die Religion nicht gebieten, aber er kann und soll dafür Sorge tragen, daß sie durch öffentliche Lehrer als christliche Wahrheit verkündet werde, und die noch Unwissenden zur Anhörung dieses öffentlichen Unterrichtes verhalten werden; es steht ihm zu, die Subsistenzmittel der öffentlichen Gottesverehrung aus dem Vermögen der christlichen Unterthanen zu erheben. Erklärte Religionsläugner können nicht geduldet werden; zu diesen gehören aber nicht bloß die Atheisten, sondern auch die Deisten und Naturalisten, welche die der großen Menge allein angemessene Religion angreifen, und damit die Fundamente der bürgerlichen Ordnung untergraben. Soweit sich nun die bürgerliche Gesellschaft den Lehren und Geboten einer unzweifelhaft beglaubigten und auf göttlicher Offenbarung beruhenden Religion unterordnet, steht sie in der Kirche, und bildet eine kirchliche Gemeinde. Die Kirche, oder wenigstens die wahre, vollkommene Kirche ist nur als göttliche Stiftung denkbar; sie kann also ebensowenig durch einen menschlichen Vertrag, als durch die Macht des Staates errichtet werden oder errichtet worden sein. Daß Gott die Anstalten für die Kirche nicht dem Staate überlassen wollte, wie Mendelssohn

[1]) Wahres Jerusalem oder über religiöse Macht und Toleranz in jedem und besonders im katholischen Christentum bei Anlaß des Mendelssohnschen Jerusalems und einiger Gegenschriften. Augsburg 1787.

verlangt, beweist die Geschichte durch die Thatsache der Erwählung der Nachkommen Abrahams zum Volke Gottes; aus eben diesem Faktum geht aber zugleich auch hervor, daß Gott nicht, wie Zöllner es wünscht, Stiftung und Form der Kirche von einem Vertrage der Menschen untereinander abhängen lassen wollte. Christus hatte die Absicht, die vollkommenste Kirche zu stiften, die alle Völker in sich fassen sollte. Demzufolge sollten alle Völker nur Eine Kirche ausmachen, die demnach mit keinem der verschiedenen Staaten identisch sein kann. Daraus erklärt sich, daß auch Christus die Organisation der Kirche nicht dem Staate oder den Fürsten überlassen, noch weniger aber von Verträgen der einzelnen Kirchengemeinden abhängen lassen konnte. Die Christen haben, wie einst die Israeliten, nur einen Bund mit Gott, aber untereinander keinen Vertrag. Die alle Völker umfassende Weltreligion und Weltkirche muß eine unwandelbare Grundfeste haben; diese Grundfeste ist nicht das geschriebene Wort, sondern die von Christus seiner Kirche versprochene perpetuierliche Assistenz des göttlichen Geistes, in deren Kraft die Kirche gegen jeden Irrtum, mag derselbe aus Mißdeutung des geschriebenen Wortes oder anderswoher kommen, sichergestellt werden soll. Die Kirche Christi hat das Recht und die schwere Pflicht, die zu ihr sich bekennenden Christen über Verfehlungen, die mit Ärgernissen für andere Mitglieder verbunden sind, mit väterlichem Ernste und väterlicher Strenge zur Rechenschaft zu ziehen. Zu diesen Verfehlungen gehört das hartnäckige Bestehen auf Lehrmeinungen, welche die Kirche als unkatholische und widerchristliche verwirft; die Kirche hat demnach das Recht und die Pflicht, unverbesserlich Irrende zu strafen, und die übrigen Gemeindeglieder vor den Gefahren der Verführung durch solche Irrende zu bewahren. Diese Strafgewalt der Kirche ist rein geistlich, steht nicht der Gemeinde als solcher, sondern den von Christus eingesetzten Leitern der Gemeinde zu, und soll nur wider die einheimischen Feinde der Kirche dienen. Dem katholischen Fürsten aber ziemt es, den Glauben der Kirche nicht nur gegen die inneren Feinde der Kirche durch geschärfte Gesetze zu schützen, sondern auch gegen die äußeren Feinde durch hinlängliche Vorkehrungen zu wahren; er darf nicht dulden, daß ein Abtrünniger seine Irrtümer öffentlich bekenne, lehre und ausbreite.

Die zur Zeit der Reformation von der katholischen Kirche abgefallenen Fürsten hatten nicht das Recht, ihren katholischen Unterthanen unkatholische Lehrer und Prediger, oder gar ihr eigenes, persönliches Bekenntnis aufzudringen; umgekehrt haben jedoch auch die heutigen protestantischen Fürsten, wenn sie zur katholischen Kirche zurücktreten, nicht das Recht, ihre Unterthanen mit Gewalt in die Kirche nachzuziehen. Die heutigen Protestanten können weder als Ketzer noch als Exkommunizierte angesehen werden. Durch ihre Taufe gehören sie der katholischen Kirche an, und bleiben auch, nachdem sie erwachsen sind, im Besitze des in der heiligen Taufe erlangten Rechtes auf alle geistlichen Güter der katholischen Kirche, welche zu benutzen sie bei der Fortdauer ihres Irrtums noch fähig sind; und nur von der Gemeinschaft jener geistlichen Güter sind sie, teils durch ein hypothetisches Naturgesetz kraft ihrer eigenen gegenwärtigen Religion, teils durch ein billigstes und notwendiges Schutzrecht der katholischen Kirche ausgeschlossen, welche sie entweder aus irrigen Vorurteilen selbst nur für unechte Güter halten, oder voraussichtlich zur Verletzung der eigenen wichtigsten Rechte der katholischen Kirche mißbrauchen würden. Die Protestanten haben diesen Erklärungen zufolge nicht Ursache, über geistliche Intoleranz der katholischen Kirche zu klagen. Die politische Duldung läßt verschiedene Grade zu; jedenfalls aber kann der katholische Fürst nur insofern ein unkatholisches Bekenntnis rechtmäßig in seinem Gebiete dulden, als er versichert ist, daß daraus für den Glauben seiner katholischen Unterthanen kein merklicher Schaden und keine wesentliche Gefahr entspringe. Sieht er überdies einen merklichen politischen oder kirchlichen Nutzen als Erfolg der politischen Duldung voraus, so thut er recht und handelt klug, wenn er die bis dahin in seinem Staate verpönte öffentliche Ausübung des protestantischen Bekenntnisses duldet. Das Verharren der Protestanten bei der von ihren Vätern ererbten Religion macht heute selbst bei einfachen Katholiken, welche einer denkenden Prüfung der Gründe für Wahrheit oder Unwahrheit verschiedener Religionen nicht fähig sind, nicht mehr jenen Eindruck, welchen seiner Zeit der Abfall von der damals noch ungeteilten katholischen Einheit gemacht hat; demnach sind von der erklärten politischen Toleranz keine wesentlichen Nach-

teile zu besorgen. Im Gegenteile ist diese Maßregel ein wichtiger Schritt zu einer dereinstigen kirchlichen Wiedervereinigung, welche nicht nur von den Katholiken, sondern auch von den Protestanten selber im Interesse des christlichen Glaubens und der christlichen Wahrheit gewünscht werden muß; nur möge man protestantischerseits nicht verkennen, daß eine solche zukünftige Einigung lediglich nur auf Grund einer rückhaltlosen Anerkennung der durch die Schrift verbürgten unfehlbaren Lehrauktorität der Kirche möglich sei. Nicolai in Berlin — fügt Stattler in einem Nachtrage bei[1]) — sieht freilich in der Zumutung zur Rückkehr in die katholische Kirche bloß ein Ansinnen, sich unter die Glaubensdespotie des römischen Papsttums zu beugen. Er kennt eben den Geist des Katholizismus nicht, der gerade allen Despotismus ausschließt; die Freiheit aber, welche Nicolai in religiösen Dingen verlangt, ist ein Unding. Es gibt kein natürliches Freiheitsrecht Gott gegenüber; es ist vielmehr eine Regel des Naturgesetzes, daß der Mensch im Bewußtsein seines Unvermögens über göttliche Dinge durch eigene Einsicht sich ausreichende Erkenntnisse und zuverlässige Gewißheit zu verschaffen, durch eine höhere Auktorität sich leiten lasse. Nur muß diese Auktorität selber eine unbedingt zuverlässige und untrügliche sein; und eine solche Auktorität findet sich eben nur in der katholischen Kirche, nicht aber bei den Protestanten, am allerwenigsten bei jener Klasse von Protestanten, welche, wie Nicolai, sich ausschließlich auf das Selbstdenken stützen wollen. Nicht, als ob das Selbstdenken an sich verpönt wäre; auch Stattler will Selbstdenker sein, und macht es Nicolai nur zum Vorwurfe, daß derselbe Freidenker sein wolle. — Die irenischen

[1]) Nicolai denunzierte Stattler und dessen Schüler J. M. Sailer als verkappte Jesuiten, die jetzt nach Aufhebung des Ordens auf andern Wegen als bisher, nämlich nicht durch Polemik, sondern durch den Schein der evangelischen Milde die protestantischen Gebiete zurückzuerobern trachteten. Sailer verteidigte sich in der Schrift: Das einzige Märchen in seiner Art. Eine Denkschrift an Freunde der Wahrheit, gegen eine sonderbare Anklage des Herrn Friedr. Nicolai. München 1787. — Beda Mayr: Etwas an Herrn Nicolai in Berlin und seinen Recensenten in der allgemeinen Literaturzeitung zur Vertheidigung des Herrn Dr. Sailer in Dillingen. Von keinem Jesuiten und keinem Proselytenmacher. Augsburg 1786.

Tendenzen, welche Stattler in dieser Schrift verfolgt[1]), ließ er auch in seiner Demonstratio catholica walten, welche, wie schon erwähnt, wegen der darin ausgesprochenen kirchlichen Verfassungsgrundsätze in Rom Anstoß erregt hatte. Unter diese Anstößigkeiten wurde auch gerechnet, daß auf die heutigen Protestanten der Name Häretiker nicht mehr anwendbar sei, und Kaiser Joseph II. mit Recht verboten habe, Akatholiken mit Namen zu bezeichnen, welche eine Art Vorwurf oder Mißachtung gegen dieselben auszudrücken geeignet wären. Der in dieser Rüge gegen Stattler ausgesprochene Tadel sollte eine allzugroße, dem absoluten Rechte der katholischen Wahrheit derogierende Konnivenz einschränken und in ihre rechten Grenzen zurückführen.

Wir bemerken in Stattlers vorgeführten Erörterungen eine doppelte Tendenz: eine polemische und irenische; die eine ist gegen die offenbarungsfeindlichen und widerchristlichen Kundgebungen und Strebungen der Zeitbildung gekehrt, die andere den gläubigen Protestanten zugewendet, welche Stattler auf dem Wege friedlicher Verständigung zu gewinnen hofft. An die Stelle des alten Kampfes zwischen Katholizismus und Protestantismus ist hier der Kampf für den christlichen Glauben wider das Freidenkertum und wider den offenbarungsfeindlichen Unglauben getreten, und die Polemik gegen den Protestantismus wird nur nach jener Seite weiter geführt, nach welcher derselbe innerhalb des theologischen Gebietes den Tendenzen des Freidenkertums entgegenzukommen sich anschickte. In diesem Sinne polemisierte der Freiburger Professor Engelbert Klüpfel (aus dem Orden der Augustiner-Eremiten) in der von ihm angelegten theologischen Zeitschrift[2]) gegen Semlers theologischen Rationalismus, Fahrmann[3]) und Stattler[4])

[1]) Stattler verfolgte dieses Projekt auch noch später: „Plan zu der allein möglichen Glaubensvereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche und von den Grenzen dieser Möglichkeit, sammt einem Anhange gegen einen neuen und weiter fortschreitenden Febronius in Wien.“ Augsburg und München 1791.

[2]) Nova bibliotheca ecclesiastica Friburgensis. 7 Voll., 1775—90.

[3]) Theologisches Gutachten über die Bahrdtsche Übersetzung des Neuen Testamentes. Würzburg 1778.

[4]) Epistola paraenetica ad virum clarissimum Dr. C. F. Bahrdt ex occasione professionis fidei ab isto ad Caesarem missae. Eichstätt 1780.

gegen den berüchtigten K. F. Bahrdt, Storchenau und Beda Mayr gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten u. s. w. Das Freidenkertum als solches war selbstverständlich Gegenstand der Besprechung und Widerlegung in vielerlei Schriften und in mannigfaltiger Form; man verbreitete Übersetzungen fremdländischer, vornehmlich französischer Theologen gegen die Encyklopädisten und sonstigen Aufklärer des Jahrhunderts, man las und benutzte die von gläubig gesinnten Protestanten abgefaßten Apologien des Christentums, man versuchte sich in eigenen Schriften gegen die Irrtümer der Zeitphilosophie. Zu den Schriften letzterer Art gehören jene der Augustiner-Eremiten Umbhaus[1]), Sauer[2]) und Jordan Simon[3]), das Religionsjournal des Exjesuiten Hermann Goldhagen[4]), die Schriften des Chorherrn A. Lutz, des Benediktiners Isidorus Sutor, des Abtes Beda Obladen, des Heidelberger Professors Kleiner, des Franziskaners Paulin Erdt[5]), des Dominikaners Thomas Jost[6]) u. s. w. Zusammenfassende Widerlegungen der verschiedenen Arten von Angriffen und Gegnern, die unter das gemeinsame Genus der offenbarungsfeindlichen und widerchristlichen Aufklärung gehören, finden sich in den apologetischen und

---

[1]) Spiritus Augustini contra spiritus fortes. Salzburg 1770.

[2]) Epitome exhibens religionem naturalem et revelatam. Erfurt 1774.

[3]) Theologie wider die starken Geister. Widerlegung Rousseau's, Voltaire's u. s. w. Augsburg 1772, 2 Bde. – Philosophie wider die schönen und starken Geister oder Betrachtungen über die menschliche Natur und natürliche Religion. Würzburg 1771, 3 Bde. — De religione contra Libertinos. Prag 1775, 4 Bde. — Neben dem Unglauben bekämpfte Jordan Simon auch den Aberglauben: Richtigkeit der Hexerei und Zauberkunst. Würzburg 1766. Über seine und des Theatiners und Münchener Akademikers Don F. Sterzinger Polemik gegen die Verteidiger der Magie u. s. w. vgl. Huth, Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Bd. II, S. 377 ff.; über J. Simon als Schriftsteller im allgemeinen: Klüpfel, Necrolog. sodal. literar. (Freiburg 1809) S. 38—44.

[4]) Religions-Journal. Auszüge aus alten und neueren Schriftstellern und Vertheidigern der christlichen Religion, mit Anmerkungen. Mainz 1778—94 (18 Jahrgänge zu je 6 Heften).

[5]) Über Erdts Schriften siehe Meusel, Lexikon der verstorbenen Schriftsteller, Bd. III, S. 148 ff.

[6]) Vgl. Huth, Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrh., Bd. II, S. 653.

religionswissenschaftlichen Schriften von Stattler, Storchenau, Joachim Panstingl, J. Simon, B. Mayr, in Gazzanigas Theologia polemica und anderen Werken verwandten Inhaltes; der Exjesuit Weissenbach edierte ein „kritisches Verzeichnis der besten Schriften, welche in verschiedenen Sprachen zur Verteidigung der Religion herausgekommen"[1]). Den Übergang aus der älteren positiv-scholastischen Theologie zu dieser Art von theologischer Literatur, welche sich die Bekämpfung der offenbarungsfeindlichen Aufklärung zum Ziele setzt, bilden die im Geiste der Wolffschen Schulphilosophie gehaltenen katholischen Darstellungen der Theologia naturalis von Stattler, Storchenau und Burkhauser mit ihrer Polemik gegen Spinoza, Hobbes, Bayle, Formay, welche sodann in Storchenaus „Religionsphilosophie"[2]) gegen Toland, Tindal, Shaftesbury, Hume, Rousseau, Voltaire u. s. w., gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten und verwandte Kritiker der christlichen Offenbarungsgeschichte, gegen Skeptiker, Schöngeister, Indifferentisten, gegen Spittlers Darstellung der christlichen Kirchengeschichte u. s. w. weiter geführt wird, und in eine Apologie des christlichen Offenbarungs- und Kirchenglaubens ausläuft, während sie in Gazzanigas Theologia polemica in eine systematisch geordnete Widerlegung der verschiedenen Klassen von Gegnern der Religion im allgemeinen (Atheisten, Epikuräer, Fatalisten, Pantheisten), der christlichen Religion im besonderen (Deisten, Rationalisten, Freidenker) übergeht, an welche Widerlegungen sich weiter der historisch begründete Beweis der christlichen Offenbarungswahrheit samt der nachfolgenden demonstratio ecclesiae catholicae anschließt. Stattler schrieb eine Demonstratio evangelica[3]) und eine Demonstratio catholica[4]), B. Mayr eine Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion[5]). Die Grundzüge

[1]) Basel 1784.

[2]) Philosophie der Religion. Augsb. 1772—86, 7 Tle. mit 5 Bänden Zugaben.

[3]) Demonstratio evangelica, sive religionis a Jesu Christo revelatae certitudo accurata methodo demonstrata adversus Theistas et omnes antiqui et nostri aevi philosophos antichristianos, quin et Judaeos et Mahumetanos. Augsburg 1770.

[4]) Vgl. oben S. 222, Anm. 1.

[5]) Vertheidigung u. s. w. nach den Bedürfnissen unserer Zeiten. Augsburg 1787, 3 Tle. in 4 Bänden.

der Stattlerschen Beweisführung für die Wahrheit des christlichen Offenbarungsglaubens haben wir bereits in seiner Schrift gegen Mendelssohn angedeutet gefunden; in seiner Demonstratio evangelica gibt er eine ausführliche Darlegung seines Beweises für die Göttlichkeit des Christentums. Er zeigt daselbst zuerst die Notwendigkeit und Möglichkeit der Offenbarung; er zeigt weiter im besonderen die Möglichkeit des christlichen Offenbarungsglaubens, die er aus der Trefflichkeit, Gotteswürdigkeit und vernünftigen Denkbarkeit des Inhaltes der christlichen Offenbarungslehre nachweist. Er geht sodann zum Nachweise der Wirklichkeit der von den Christen geglaubten Gottesoffenbarung über; der Beweis hierfür sind ihm die Wunder und Weissagungen, die er gegen die Anstreitungen von Seite der Deisten und Freidenker sicher zu stellen bemüht ist. Den Schluß bildet der aus der Echtheit der Bücher des Alten Testamentes und namentlich aus dem Pentateuch geführte Beweis für die absolute Gewißheit der Offenbarung des Alten Testamentes, womit weiter auch schon die Gewißheit der neutestamentlichen Offenbarung sicher gestellt ist. In seiner bereits mehrfach erwähnten Demonstratio catholica wollte er den Beweis liefern, daß die volle, ganze und unentstellte christliche Wahrheit nur in der katholischen Kirche zu finden, und durch das unfehlbare Lehramt der Kirche sichergestellt sei. Indem er bei seinen Auseinandersetzungen mit dem Protestantismus nicht so sehr den Protestantismus als solchen, sondern vielmehr die Protestanten als Glaubende ins Auge faßte, that er Äußerungen, die man mit der katholischen Lehre von der alleinseligmachenden Kirche nicht vereinbar fand. Ferner erregten auch seine Äußerungen über die Infallibilität der Kirche Anstoß, und verwickelten ihn in eine Polemik mit einigen bayrischen Benediktinern[1]); man beschuldigte ihn, die Grenzen der

[1]) Unter diesen war einer der entschiedensten Gegner Stattlers Wolfgang Fröhlich (Genaueres über Fröhlich in Hårters Nomenclator III, p. 548 bis 550). Diesem schloß sich ein anderer anonymer Gegner an: Dissertatio polemico-methodica de activae infallibilitatis subjecto penes omnes catholicos certo adversus celeberrimi Lockii objectionem, in qua nova ad eandem cl. Stattleri responsio atque lex fundamentalis in ejusdem demonstratione catholica stabilita eruditorum ac polemicorum examini

Unfehlbarkeit der Kirche, respektive ihres Hauptes, zu enge gezogen zu haben. Ein gedrängter Auszug aus Stattlers Demonstratio evangelica war Sailers, eines dankbaren Schülers Stattlers, erste schriftstellerische Arbeit.

Die schon citierte Schrift B. Mayrs ist eine erste ausführliche zusammenhängende Apologie des katholischen Christentums gegen alle vornehmsten Einwürfe der Neuerer, und bildet das Zwischenglied zwischen Gazzanigas Theologia polemica und der nachfolgend aus derselben herausgebildeten Apologetik des Christentums, welche durch S. Dreys vortreffliche Leistung ihre wissenschaftlich durchgebildete Form erlangt hat. Mayr hielt sich für den Inhalt der ersten beiden Teile seines Werkes hauptsächlich an Bergier, dessen ins Deutsche übersetzte Schriften damals viel gelesen wurden, benützte aber nebenbei auch die einschlägigen Werke deutscher Protestanten, eines Leß, Döderlein u. A. Der erste Teil enthält den Beweis der natürlichen Religion, welchem eine populär-philosophische Begründung der den Skeptikern, Materialisten, Fatalisten, Atheisten entgegenzusetzenden Vernunfterkenntnisse vorausgeschickt wird. Es wird da gehandelt von der Wahrheit, von der Existenz und Immaterialität der menschlichen Seele, von der menschlichen Willensfreiheit, vom menschlichen Glückseligkeitstriebe, vom Dasein und von den Eigenschaften Gottes, vom Ursprunge des Übels, von der Unsterblichkeit der Menschenseele. Das letzte und höchste Ziel des Menschen ist Gott; so knüpft sich an die Unsterblichkeitslehre die Erörterung des Begriffes und Wesens der Religion; Bayles Atheistenrepublik ist unmöglich. Die natürliche Religion reicht für sich nicht aus, den Menschen zu seinem letzten Ziele hinzuführen. Es ist möglich, daß der Mensch Gott beleidige;

---

subjicitur. Mainz 1780. — Stattler: Amica responsio data Baccalaureo Moguntino nuper de solutione objectionis Lockianae et de subjecto activae infallibilitatis in Ecclesia Christi contra ipsum disserenti. Cum appendice congrua adversus reflexionem monachi Congregationis Benedictino-Bavaricae. Eichstädt 1780. — Hierher gehören ferner verschiedene, bei Backer (Ecriv. de la Comp. d. Jes. V, S. 709) verzeichnete Schriften für und wider Stattlers Vorschläge über die Einigung der Protestanten mit den Katholiken. Über die hierher gehörige Literatur vgl. auch: „Annalen der bayerischen Literatur“ I, S. 220—222.

Gott kann über die Sünder positive Strafen verhängen, und der sündige Mensch weiß kein sicheres Mittel, die Beleidigung gut zu machen und die verdiente Strafe abzuwenden. Wir können aus unserer Vernunft nicht die Einheit Gottes und die von uns nachzuahmenden Vollkommenheiten Gottes, nicht den Ursprung des Übels erklären, die ewige Fortdauer der Seele nicht mit Gewißheit behaupten. Unter solchen Voraussetzungen wird auch die auf das rein natürliche Erkennen gebaute Moral höchst unvollkommen sein. Die Vernunft hätte die natürliche Religion wohl vielleicht erfinden können; es ist aber eine Thatsache, daß sie dieselbe nicht erfunden hat. Den Beweis hierfür liefert das der sinnlichen Vielgötterei anheimgefallene Heidentum, in welchem Cherbury trotz alles Aufwandes bestechender Darstellung die vermeintlich hinter den augenfälligen Irrtümern verborgenen natürlichen Religionswahrheiten nicht nachzuweisen vermag. Die Kenntnisse der natürlichen Religion unter den Heiden nach Christo waren etwas besser, aber immerhin noch mangelhaft und nicht zu vergleichen mit den Erkenntnissen der Juden oder vollends der Christen über dieselben Gegenstände. Da also die Vernunft aus sich allein die natürliche Religion nicht zu erkennen vermag, soweit es zu unserer Glückseligkeit notwendig ist, und laut dem Zeugnis der geschichtlichen Erfahrung wirklich nicht erkannt hat, so ist eine Offenbarung wünschenswert und notwendig. Daß eine unmittelbare Offenbarung Gottes an den Menschen möglich sei, wird von Mayr mit besonderer Rücksicht auf die Einwürfe des Wolfenbüttler Fragmentisten erörtert. Eine Lehre, die als geoffenbarte geglaubt werden soll, muß gewisse Kennzeichen an sich haben, durch welche sie ihren Charakter als geoffenbarte Lehre legitimiert. Sie muß heilige, Gottes würdige Lehren in sich enthalten; sie muß auf eine Gottes würdige Art den Menschen bekannt gemacht werden; sie muß nicht notwendig, kann aber Geheimnislehren enthalten; sie muß durch Wunder bestätiget werden. Eine Religion, welche durch erfüllte Weissagungen bestätiget wird, ist eine göttliche Religion. Über die Lehre von den Wundern, Möglichkeit, Notwendigkeit, Kennzeichen und Beweiskraft derselben verbreitet sich Mayr ausführlich; die Einwürfe Humes und der Deisten werden umständlich widerlegt. Auf dieses läßt er eine Prüfung der verschiedenen Reli-

gionen folgen, die sich als geoffenbarte ausgegeben haben, spricht über Orakel und Sibyllen, über Parsen, Hindus und Koran, und kommt auf diesem Wege auf die alttestamentliche Offenbarung zu reden. Die Prüfung derselben befaßt sich mit dem Nachweise der Authentizität der alttestamentlichen Religionsurkunden, insbesondere des Pentateuchs, mit der historischen Glaubwürdigkeit ihres Inhaltes, mit den religiösen Lehren und Einrichtungen des hebräischen Staates. Gegen gewisse rationalisierende Darstellungen über den „Plan Mosis" wird die göttliche Sendung Mosis erhärtet, und im Zusammenhang damit werden die Wunder Mosis gegen rationalistische Umdeutungen gerechtfertiget. Besonders ausführlich ist Mayrs „Beweis der christlichen Religion", welchem ein ganzer Band des Werkes gewidmet wird. Die Erörterung beginnt mit einer Darlegung der neutestamentlichen Religions- und Sittenlehre; die Behauptung Bahrdts und des Wolfenbüttler Fragmentisten, daß die Apostel nicht dasselbe gelehrt hätten, wie Jesus, wird widerlegt. Sodann folgt der Nachweis der Authentie und Integrität der neutestamentlichen Bücher und der Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser. Die Wahrheit und Göttlichkeit der neutestamentlichen Lehre wird aus ihren Wirkungen, ihrer wunderbaren Ausbreitung, aus den Wundern Christi und aus der Übereinstimmung der evangelischen Geschichte mit den Weissagungen des alten Testaments erhärtet. Den Wundern Christi wird eine sorgfältige Beleuchtung gegen die Einwürfe einer rationalistischen Exegese gewidmet, die Auferstehung Christi im besonderen gegen den Verfasser des Horus und gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten als unbestreitbares Wunder gerechtfertiget. Ein eigentümliches Bewandtnis hat es mit dem dritten Teile des Werkes, welcher die demonstratio catholica enthält. Inhalt desselben ist die Nachweisung des unfehlbaren Lehramtes der Kirche. Mayr verbindet mit diesem Nachweise irenische Tendenzen; ja er bezeichnet als ausdrückliches Vorhaben seiner Schrift, den Begriff der kirchlichen Unfehlbarkeit so weit zu restringieren, als es möglich ist und geschehen muß, wenn man eine positive Möglichkeit der Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche begründen will. Zu diesem Behufe unterscheidet Mayr zwischen Dogmen, welche mittelbar, und anderen, welche unmittelbar von Gott geoffenbart,

zunächst aber durch die kirchliche Auktorität festgestellt sind. Diese Unterscheidung zugegeben, würde es sich also nur darum handeln, daß die Protestanten von der Unfehlbarkeit der Kirche überzeugt würden, die sie im Grunde ohnehin anerkennen, oder wenigstens anerkennen müssen, wofern sie die unbedingte Gültigkeit eines kirchlichen Symbols zugeben. Man hätte ihnen ferner deutlich zu machen, daß man ihnen in Bezug auf die meisten katholischen Unterscheidungslehren nicht zumute, dieselben als unmittelbar geoffenbarte zu glauben; es genüge, wenn sie zugeben, daß dieselben weder der Vernunft noch der Offenbarung widersprechen. In der That seien unter den von den Protestanten angestrittenen Lehrpunkten sehr viele, welche wenigstens von einzelnen katholischen Theologen für mittelbar geoffenbarte und zunächst nur fide ecclesiastica dogmatisch gewisse angesehen worden sind, z. B. die Sakramentalität der Firmung, letzten Ölung, die Kanonizität der Makkabäerbücher u. s. w. Mayr will damit nicht sagen, daß er mit allen jenen Theologen gehe, welche die Summe der unmittelbar geoffenbarten Lehren möglichst reduzierten; er will nur durch die von ihm betonte Unterscheidung zwischen Glaubens- und Kirchenlehren die Katholiken und Protestanten einander näher bringen. Die Katholiken sollten davon abstehen, jene Ketzer zu nennen, welche die Glaubenslehren der Kirche festhalten; die Protestanten sollen zugeben, daß die Kirchenlehren, obschon nicht unmittelbar geoffenbart, sich immerhin ganz wohl glauben lassen, ohne daß damit der heiligen Schrift und der natürlichen Vernunft etwas vergeben werde.

B. Mayr hatte, ehe er sein apologetisches Werk veröffentlichte, mit irenischen Plänen sich herumgetragen, und in einem Briefe an einen Freund darüber sich ausgesprochen. Der Brief wurde ohne Wissen und Willen des Verfassers veröffentlicht[1]), und machte kein geringes Aufsehen; Mayr hält es für nötig, in einem Anhange zu seinem Werke auf diesen Brief zurückzukommen, und sich gegen die demselben unterstellten Gesinnungen und Tendenzen zu verteidigen, und noch einmal sein ganzes Unionsprojekt mit spezieller Bezugnahme auf alle

[1]) Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche — gewaget von — — fast wird man es nicht glauben — von einem Mönche, 1778.

einzelnen Differenzpunkte zwischen Katholiken und Protestanten zu entwickeln. Indes gelang es ihm nicht, die Bedenken zu entkräften, die nach dieser neuen Verständigung über seine Meinung und Absicht selbst von Seite billigster Beurteiler laut wurden. Man entgegnete ihm, daß die Protestanten, wie sie nun einmal denken, gewisse Lehren und Vorschriften der katholischen Kirche anzunehmen durchaus ungeneigt seien, und daß Mayr, ohne die Protestanten zu gewinnen, nur sich selbst der Gefahr aussetze, unter den Katholiken mißverstanden zu werden oder Zwistigkeiten hervorzurufen. Am eifrigsten widersprach ihm der Augsburger Theolog Hochbüchler[1]), gegen welchen er deshalb auch noch einmal eine ausführliche Verteidigung seiner Vorschläge unternahm, ohne indes damit mehr, als seinen redlichen Willen zur Mitwirkung bei einer Angelegenheit, die nun einmal augenscheinlich noch nicht zur Reife gediehen ist, beweisen zu können[2]). Von Stattler wurde Mayr febronianisierender Tendenzen beschuldigt[3]); Mayr erwiderte diese Bemängelung mit der Bemerkung, daß Stattlers Unionsvorschläge unfruchtbar seien, da sie gleich allen bisher vorgebrachten lediglich auf einige Zugeständnisse in Disziplinarsachen hinauslaufen, womit die Protestanten eben nicht zufrieden zu stellen seien. Übrigens blieben Mayrs Vorschläge von Seite Roms ungerügt; während es Stattler widerfuhr, daß nebst seiner demonstratio catholica auch zwei andere daran sich schließende Werke, nämlich seine Schrift de locis theologicis[4]) und seine Theologia christiana theoretica[5]) wegen der Gleichförmigkeit ihrer Anschauungen mit jenen des ersteren Werkes in den Index librorum prohibitorum gesetzt wurden.

Ungeachtet seiner Fehlgriffe ist Stattler den bedeutendsten und achtungswertesten theologischen Schriftstellern dieses Zeitalters beizu-

[1]) Über den Exjesuiten Hochbüchler vgl. „Die Literatur in Bayern“ in der Lit.-Zeitung für katholische Religionslehrer, Jahrgang XIV (Landshut 1823), Bd. III, S. 146 f.

[2]) Vgl. Beda Mayrs Apologie seiner Verteidigung der katholischen Religion. Augsburg 1790.

[3]) Siehe S. 233, Anm. 1.

[4]) Weissenburg 1775. Eichstädt und Günzburg 1781.

[5]) Ingolstadt 1775 ff., 6 Bde.

zählen, und seine angeführten Arbeiten neben jenen des Oberaltaicher Benediktiners Hermann Scholliner[1]) und der Verfasser der Theologia Wirceburgensis[2]) unter das Vorzüglichere zu rechnen, was dazumal auf dem Gebiete der kirchlichen Lehr- und Glaubenswissenschaft geleistet wurde; jedenfalls hat er einen Fortschritt in der Methode erzielt, welcher den nachfolgenden Bearbeitern der kirchlichen Glaubenslehre zu gute kam. Zu diesen gehören neben dem Ebracher Cistercienser Bernardin Bauer[3]) und Engelbert Klüpfel, dessen dogmatisches Handbuch als Vorlesebuch an allen österreichischen Lehranstalten eingeführt wurde[4]), ein Stephan Wiest und Marian Dobmayer, deren umfangreiche Werke ebensosehr durch wissenschaftlichen Geist wie durch reiche Erudition ausgezeichnet sind, und die Systemisierung der theologisch-kirchlichen Glaubenslehre wesentlich gefördert haben. St. Wiest, Cistercienser von Adlerspach, schickt seinem Werke, welches er unter dem Titel Institutiones theologicae[5]) erscheinen ließ, eine theologische Methodologie und eine kurzgefaßte Geschichte der Theologie voraus, die in einer nachfolgenden gesonderten Überarbeitung in eine theolo-

[1]) Praelectiones theologicae. Augsburg 1769, 12 Bde.

[2]) RR. PP. Soc. Jesu Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis, praelectionibus publicis in alma Universitate Wirceburgensi accommodata. Würzburg 1766—71, 14 Bde.; neue Ausgabe: Paris 1852 ff., 10 Bde. Verfasser dieses Cursus Theologiae waren die vier Würzburger Professoren Ignaz Neubauer, Heinrich Kilber, Thomas Holzklau, Ulrich Munier. Eine nähere Spezifikation des Inhaltes dieses Sammelwerkes bei Bader V, S. 322 ff. Nicht alle Teile desselben sind von gleichem Werte; das vorzüglichste ist das von Kilber Geleistete, der schwächste Teil der Leistung jener von Neubauer wegen Mangel einer ausreichenden Orientierung an der neueren Philosophie, deren Auswüchse zu bekämpfen die ihm zugefallene Aufgabe gewesen war. Vgl. die kritischen Bemerkungen zu diesem Werke in Schwabs Buche über den Würzburger Professor Franz Berg (Würzburg 1872) S. 19 f.

[3]) Theologia universa dogmatica, historica, critica, genio puriori accommodata, et pro usu praelectionum systematico quatuor in tomos divisa. Würzburg 1786—92, 4 Bde.

[4]) Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum. Wien 1789, 2 Bde. Im Jahre 1821 erschien die vierte, von Gregor Thomas Ziegler umgearbeitete Auflage dieses Werkes.

[5]) Ingolstadt 1788 ff., 6 Bde.

gische Literärgeschichte auswuchs[1]); als die der kirchlichen Glaubenswissenschaft angemessene Methode bezeichnet er die synthetische, worunter er eine der Wolffschen ähnliche mathematisch-demonstrative Methode versteht; man könnte sie wohl auch die dogmatische nennen, wie sie denn in der That nur die, der Umwandlung der Scholastik in Dogmatik entsprechende Abänderung der Form und Methode der kirchlichen Glaubenslehre bezeichnet. Wiest verweist rücksichtlich der zeitgemäßen Handhabung dieser Methode des näheren auf eine isagogische Schrift des Bruchsaler Theologen Adam Brandmayer[2]), sowie auf seinen Ordensgenossen Balduin Wurzer, dessen Absichten vornehmlich auf Ausmerzung der scholastischen Lehrmeinungen aus dem Texte der dogmatischen Auseinandersetzungen und Deduktionen gerichtet sind[3]). Daß bei solchen Anschauungen und Tendenzen der spekulative Gehalt der Dogmatik zu kurz kommt oder fast völlig verkannt wird, legt sich wohl unabweislich nahe; indes war es immerhin auch ein Verdienst, auf Klarheit und Nettheit der Darstellung zu dringen, und zudem ist bei Wiest der Mangel an spekulativer Tiefe durch eine reiche Fülle literarhistorischer Erudition aufgewogen, die sein Werk für jeden späteren Leser zu einer Fundgrube von Belehrungen, namentlich über Leistungen auf dem Gebiete der damaligen Theologie macht. Wiest teilt die kirchliche Glaubenswissenschaft oder Dogmatik ein in die generelle und spezielle; die generelle Dogmatik enthält die von jeder besonderen theologischen Disziplin vorausgesetzten allgemeinen Wahrheiten, näher gesagt den Beweis des Christentums und die demonstratio catholica. Der Beweis des Christentums zerfällt in die drei Abschnitte von der Notwendigkeit, von der Existenz einer geoffenbarten Religion, von der ausschließlichen Wahrheit der christlichen Offenbarung. Jeder dieser drei Abschnitte zerfällt in drei Abteilungen, in eine sectio historico-literaria, dogmatica und polemica. Die literärgeschichtliche Abteilung des ersten Abschnittes gibt eine Darstellung

[1]) Introductio in historiam literariam theologiae revelatae, praesertim catholicae. Ingolstadt 1794.

[2]) Schema introductionis in universam theologiam christianam. Mannheim 1780, 2. Aufl.; später erweitert: Rastatt 1785.

[3]) Prodromus isagogicus in theologiam eclectiam. Regensburg 1773.

der Einsichten und Irrtümer der heidnischen Philosophen in religiösen Dingen, zusamt einer skizzierten Übersicht über die offenbarungs- und religionsfeindlichen Kundgebungen und Bestrebungen in der neueuropäischen Literatur, angefangen von dem ersten Auftreten der englischen Deisten bis herab zu den französischen Encyklopädisten und deutschen Rationalisten. Dieser geschichtlichen Darstellung folgt als sectio dogmatica der thetische Beweis der Unzureichendheit der natürlichen Religion, welchem als sectio polemica die Widerlegung der gegnerischen Einwendungen wider die Unzureichendheit der natürlichen Religion, wider die Glaublichkeit der Mysterien der Offenbarungslehre und wider die Wunder und Weissagungen als Kennzeichen und Bestätigungen einer wirklichen Gottesoffenbarung folgt. Die historisch-literärische Abteilung des zweiten Abschnittes enthält eine Geschichte der geoffenbarten Religion von Adam bis auf Christus, die nachfolgende dogmatische Abteilung die Beweise für die thatsächliche Wirklichkeit der Gottesoffenbarungen im alten und neuen Testament, die sectio polemica die Widerlegung der dagegen gerichteten Einwendungen. Der dritte Abschnitt enthält in seinem literärgeschichtlichen Teile eine religionsgeschichtliche Darstellung des Heidentums, des Muhamedanismus und Judaismus; dieser Darstellung folgen als sectiones dogmatica et polemica die Aufzeigung der Falschheit dieser Religionsformen samt einer Widerlegung der vom Standpunkte dieser Religionen gegen die Wahrheit der christlichen Religion erhobenen Einwendungen. Dasselbe dreiteilige Schema der literarhistorischen, dogmatischen und polemischen Abteilung ist auch für die demonstratio catholica beibehalten, welche in drei Hauptabschnitten von der Wahrheit der katholischen Religion, vom Wesen der katholischen Kirche und von den Beweisgründen der katholischen Wahrheit handelt. Der literärgeschichtliche Abschnitt des ersten Hauptabschnittes gibt eine instruktive Darstellung der Entwickelung und des gegenwärtigen Standes der von der katholischen Kirche abweichenden christlichen Bekenntnisse, des lutherischen namentlich, welches als das in Deutschland mächtigste am ausführlichsten behandelt ist. Wiest schildert die Meinungsspaltungen innerhalb der lutherischen Kirche über die symbolischen Bücher, über den biblischen Kanon und über einzelne von den älteren Lutheranern

zweifellos angenommene, in neuerer Zeit aber allmählich mehr und mehr in Frage gestellte christliche Dogmen. Als Gegner der symbolischen Bücher werden Lüdke, Büsching, J. E. Schubert, Töllner, Leß, J. A. Stark, Danovius namhaft gemacht. Michaelis läugnet mit Oeder, Stroth, Vogel die Kanonizität der Apokalypse, Semler meint, daß ohne Schaden der Religion viele Bücher aus dem biblischen Kanon beseitiget werden könnten. Rücksichtlich des geschichtlichen Details der auf die symbolischen und biblischen Bücher bezüglichen Streitigkeiten wird auf die einschlägigen Schriften von Dannenmayr[1]), Klüpfel[2]) und Walch verwiesen. Daß der lutherische Lehrbegriff nach seiner Strenge von den namhaftesten Theologen lutherischer Konfession nicht mehr festgehalten werde, ist eine bekannte Sache; Jerusalem glaubt nicht an die lutherische Abendmahlslehre, Büsching bestreitet die Ewigkeit der Höllenstrafen, Eberhard gesellt sich im Punkte der Trinität, Erbsünde und Genugthuungslehre den Socinianern bei, Starke, Teller, Hermes weichen entschieden von der lutherischen Dogmatik ab, nicht zu reden von Steinbart, Basedow, Semler, Bahrdt, deren Gesinnung allbekannt ist. Auf die Schilderung der vom Katholizismus abweichenden christlichen Bekenntnisse läßt Wiest die Widerlegung derselben folgen. Er zeigt ihre Falschheit erstlich aus den Prinzipien, auf welche sie sich stützen; dahin gehören die Behauptungen, daß die Schrift in Sachen des Glaubens und der Sitten durch sich deutlich und verständlich sei; daß sie die vollständige und alleinige Glaubensnorm sei, daß es keine ungeschriebene dogmatische Tradition göttlichen Ursprunges gebe; daß es auf Erden keinen Richter in streitigen Glaubenssachen gebe, und daß die fehlbare sichtbare Kirche keinen solchen Richter abgeben könne. Die Unzulässigkeit und Falschheit der antikatholischen Doktrin der Protestanten zeigt sich ferner in den Folgerungen, die aus ihren Prinzipien fließen; sie wissen diesen zufolge nicht mit unfehlbarer Gewißheit, ob und in welchen Büchern sie die wahre Schrift haben, ihr Glaube stützt sich nicht auf die unfehlbare

---

[1]) Historia succincta controversiarum de librorum symbolicorum auctoritate inter Lutheranos. Freiburg 1780.

[2]) Commentatio historica sistens Lutheranorum novissima dissidia de Canone. Konstanz 1780.

göttliche Auktorität, ihre Methode in Erforschung der religiösen Wahrheit führt zum Indifferentismus, sie besitzen kein geeignetes und zureichendes Mittel zur Beilegung von Religionsstreitigkeiten, sie wissen nicht, was in ihrer Religion wesentlich, was unwesentlich sei. Diesen Bemängelungen folgt die Zurückweisung der von Pfaff, Böhmer, Basnage gegen die Unfehlbarkeit und Indefektibilität der Kirche erhobenen Einwendungen. Diese Zurückweisung hat ihren Halt in der weiter angeschlossenen thetischen Begründung der katholischen Wahrheit; die wahre Religion ist dort, wo die wahre Kirche ist, deren wesentliche Merkmale nur bei der katholischen Kirche zutreffen. Die katholische Kirche von heute stimmt in allen wesentlichen Stücken mit der christlichen Kirche der ersten fünf Jahrhunderte zusammen. Dies wird des näheren wider die entgegengesetzte Behauptung Pfaffs erwiesen. Leß' Ansicht, daß das Papsttum das gerade Widerspiel des Christentums sei, ist ein von protestantischem Vorurteil und blinder Abneigung eingegebener Ausfall gegen den Katholizismus. — Der zweite Hauptabschnitt der demonstratio catholica führt nach dem schon erwähnten dreiteiligen Schema die Idee der hierarchisch geordneten Kirche aus, und verteidiget dieselbe gegen die Einwendungen der Protestanten unter gleichzeitigem Hinweise auf die augenfälligen Mängel und Nöten ihres kirchlichen Verfassungswesens. Im dritten Hauptabschnitte werden die Erkenntnisquellen und Beweismittel der kirchlichen Glaubenslehre abgehandelt und gegen die Einwendungen der Protestanten sichergestellt; in einer schließlichen Übersicht werden alle besonderen Momente namhaft gemacht, welche zu Gunsten des katholischen Lehrsystems und zu Ungunsten der Protestanten sprechen, und damit die generelle Dogmatik abgeschlossen.

Die spezielle Dogmatik Wiests zerfällt in die zwei Hauptteile von Gott an sich und von Gott als Urheber des Heiles. Die Lehre von Gott an sich faßt in sich die Lehren de Deo uno, de Deo trino, de Deo in carne manifestato, de Deo creatore et gubernatore. Die einzelnen Unterabteilungen dieser Hauptteile werden nach einem viergliedrigen Schema durchgeführt, indem zu den in der generellen Dogmatik üblichen drei Sektionen jedesmal noch eine sectio practica mit moralischer Anwendung als abschließende vierte Sektion hinzutritt.

In der Lehre de Deo uno ist der literarhistorische Abschnitt interessant durch eine reichliche Aufzählung der mannigfaltigen Irrtümer über Gottes Sein, Wesen und Eigenschaften, die sectio polemica instruktiv durch die häufigen Verweisungen auf Lamy, Valsecchi, Jerusalem, Spalding, Roustan u. A. Nicht minder lehrreich sind die mit möglichster Vollständigkeit gesammelten Angaben über die vom kirchlichen Trinitätsdogma abweichenden Lehrmeinungen der neueren Sabellianer und Arianer, über die falschen Ansichten neuerer Philosophen, Freigeister, Schwärmer bezüglich der Lehren von der Schöpfung, vom Wesen des Menschen, über die glaubenswidrigen Anschauungen rationalistischer Theologen bezüglich der kirchlichen Lehre von den reinen Geistern, Engeln und Dämonen u. s. w. Der zweite Hauptteil der speziellen Dogmatik führt die Lehre von Gott als Urheber unseres Heiles durch in den Abschnitten von der Erlösung, von der durch Christus eingesetzten, begründeten und anbefohlenen Gottesverehrung (Messe im Zusammenhang mit den Lehren von Fegefeuer und Heiligenkult, Fasten), von der Gnade, von den Sakramenten, vom ewigen Leben.

An Wiests dogmatisches Werk reiht sich jenes Dobmayers an, welches nach des Verfassers Tode († 1803) von Th. P. Senestrey herausgegeben wurde[1]), und von diesem auch mit manchen Zusätzen bereichert worden ist. Dobmayer schickt seinem Werke als einleitende Teile eine Encyklopädie und Methodologie der Theologie voraus. Die Theologie wird von ihm definiert als wissenschaftliche Lehre vom sittlichen Reiche Gottes oder von Religion und Kirche. Die Theologie zerfällt in die rationale und positive Theologie; die positive Theologie heißt christlich, soferne sie über die Offenbarung Gottes in Christus sich aufbaut, und handelt als solche von der Lehre und von der Kirche Christi. Die vollständige und unverfälschte christliche Theologie ist die katholische, welche ihre Wahrheit aus ihrer Übereinstimmung mit Vernunft und Offenbarung beweist, somit auch die rationale Theologie in sich aufgehoben trägt. Die katholische Theologie wird eingeteilt in die theoretische und praktische Theologie, die theoretische

---

[1]) Mariani Dobmayer systema theologiae catholicae. Op. posth. cura et studio Theod. Pantal. Senestrey. Sulzbach 1807—19, 8 Tle.

in die generelle, welche von der Existenz und Einrichtung des sittlichen Gottesreiches im allgemeinen handelt, und in die spezielle, welche sich wieder in die Religionistik und Ecclesiastik abteilt. Die Religionistik faßt in sich die Theognosie und Theonomie oder Dogmatik und Moral; die Ecclesiastik die Liturgik und Hierarchik. Die praktische oder angewandte Theologie wird in die Asketik und Pastoral abgeteilt. Hilfsmittel des theologischen Studiums sind die biblischen, historischen und philosophischen Wissenschaften. Es gibt eine doppelte Behandlungsart der Theologie, die wissenschaftliche und pragmatische. Die wissenschaftliche Methode wird durch Synthese der historischen und philosophischen Konstruktion erzielt. Die historische Konstruktion ist eine doppelte, die biblische und kirchliche; die philosophische vollzieht sich mittels logischer und realphilosophischer Funktionen der Denkvernunft. Die pragmatische Methode schließt eine doppelte Behandlungsart in sich; die eine zweckt auf die Natur des Menschen ab und verfolgt erbauliche und pastorale Zwecke, die andere richtet ihr Absehen auf die Zeitstimmung und Zeitbildung, deren Gutes sie benützen, deren Schlimmes sie abwehren will.

Dobmayer will die theoretische und doktrinelle Theologie darstellen, und zwar nach ihrem generellen Teile vollständig, von ihren speziellen Teilen aber nur die Dogmatik oder Theognosie. Die generelle Theologie zerfällt ihm in einen rationellen und in einen positiven Teil. Der rationelle Teil hat es mit der Vernunfttheorie vom Reiche Gottes und von der Offenbarung im allgemeinen zu thun. Die Religion besteht in der Erkenntnis und Verehrung Gottes; sie ist zufolge ihres Vorhandenseins in der Gesamtheit der Menschen zwar wahrhaft allgemein (katholisch), stellt sich aber unter verschiedenen Formen dar. Diese Verschiedenheit sowohl wie jene Allgemeinheit fordert zur Frage nach dem Ursprunge der Religion auf, welcher trotz der Gegenreden der Skeptiker erforscht werden kann, und, wie weiter gegen die Indifferentisten festzuhalten ist, erforscht werden muß. Der Ursprung der Religion läßt sich weder einfach aus göttlicher oder menschlicher Auktorität ableiten, noch für ein ausschließliches Resultat der Naturbetrachtung ausgeben, sondern muß aus dem Wesen des Menschen erklärt werden. Der Mensch ist ein sinnlich-vernünftiges Wesen mit

dem dreifachen Vermögen des Erkennens, Fühlens und Begehrens, dessen Funktionen auf Erringung der Wahrheit, Sittlichkeit und Glückseligkeit abzwecken. Die Harmonie dieser drei Zwecke ist das höchste Ziel und Gut des Menschen. Aus der natürlichen Bestimmung des Menschen für dieses Ziel erklärt sich die sittliche Gemeinschaft der Menschen und der natürliche Theismus, welcher sich durch näheres Eingehen in die Ideen von Gott, sittlicher Freiheit und sittlicher Ordnung, Unsterblichkeit der Seele philosophisch klar wird. Der richtig erkannte Theismus involviert ein physisches und moralisches Machtverhältnis Gottes zu den Menschen, welchem durch ein bestimmtes Verhalten von Seite des Menschen entsprochen wird. Dieses Verhalten heißt Religion, welche Sache der Erkenntnis und Übung, des Verstandes und Willens ist, und innerlich und äußerlich zu bethätigen ist. Die Religion macht die sittliche Menschengemeinschaft zum Reiche Gottes als Vereinigung aller Menschenkräfte und Menschenstrebungen unter der Macht Gottes. Dieses Reich muß eine bestimmte Verfassung haben, zu deren Regelung Symbolum und Codex, Rituale und Hierarchicon gehören. Die Religion, objektiv genommen, ist ein Ideal, dem wir, die wir zum steten Fortschreiten bestimmt sind, immer näher zu kommen vermögen, ohne es je zu erreichen. Schon aus diesem Grunde können wir bei einer reinen Vernunftreligion nicht stehen bleiben; es hat zufolge der subjektiven Mangelhaftigkeit der Menschen nie eine vollkommene und ungetrübt reine Vernunftreligion gegeben, die gesamte Menschheit zusammen ist unvermögend, die reine, objektiv gültige Religion durch sich selbst festzustellen und zu begründen. Also muß es eine geoffenbarte Religion geben, und die wahre, vollkommen genügende Religion auf Offenbarung gegründet sein. Die Möglichkeit einer göttlich geoffenbarten Religion läßt sich nicht bestreiten. Der Begriff einer übernatürlichen, unmittelbaren Gottesoffenbarung schließt keine einander widersprechende Merkmale in sich; es kann ferner weder Gott die Macht einer übernatürlichen und unmittelbaren Einwirkung auf die Sinnenwelt, noch dem Menschen die Empfänglichkeit für eine solche Art von Wahrnehmung abgesprochen werden; endlich ist es auch Gottes würdig und der Heiligkeit seines Wesens angemessen, daß er sich offenbare. Also ist eine übernatür-

liche Offenbarung logisch, physisch und moralisch möglich. Es handelt sich also nur um die Kriterien zur Unterscheidung der echten Gottesoffenbarung von jeder falschen und unechten; ferner um die Sicherstellung der unverfälschten Erhaltung und allgemeinen Verbreitung der echten, wirklich von Gott ausgegangenen Offenbarung. Dobmayer entwickelt ausführlich die im Namen der denkenden Vernunft rücksichtlich dieser Punkte aufzustellenden Forderungen, und geht an den zweiten, positiven Teil seiner generellen Theologie, in welchem er nachweist, daß an der in der christlichen Kirche überlieferten und durch sie perpetuierten Gottesoffenbarung wirklich alle diese Forderungen genau erfüllt sind. Da dieser Nachweis auf die Realität der durch die biblischen Bücher bezeugten Offenbarungsthatsache gestützt ist, so wird zuerst die Glaubwürdigkeit dieser Bücher nachgewiesen. Sodann wird die gesamte Offenbarungsgeschichte des alten und neuen Testaments vorgeführt und damit die Christusreligion als die vollkommen erfüllte Offenbarungsreligion der Menschheit nachgewiesen. Endlich wird gezeigt, wie die nach dem Zeugnis der Schrift von Christus seiner Kirche gegebene Einrichtung vollkommen und einzig an der katholischen Kirche sich aufweise, welche sonach die wahre Kirche sein muß, wie noch weiter durch Vergleichung der katholischen Kirche mit allen außer derselben bestehenden christlichen Gemeinschaften gezeigt wird.

Der generellen Theologie läßt Dobmayer die dogmatische Theologie folgen, welche, die christliche Idee des Gottesreiches ausführend, von Gott als Herrn dieses Reiches, und von Christus als Restaurator und Richter desselben handelt, und demzufolge in die drei Teile: Theologie, Christologie, Dikelogie abgeteilt wird. Neben dem positiven Elemente wird in eklektischer Weise auch dem spekulativen Elemente Rechnung getragen; es scheint indes, daß die spekulativen Bemerkungen und Ausführungen, die nicht selten auf spätere, nach Dobmayers Tode erschienene Literaturwerke bezugnehmen, zum großen Teile von Senestrey herrühren, der, gleich anderen Männern seiner Zeit, eine große Hinneigung zur Schellingschen Spekulation kundgibt.

Bei den innigen Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Theologie konnte es nicht fehlen, daß die durch Kant und seine Nach-

folger auf dem Gebiete der deutschen Philosophie hervorgerufenen Bewegungen auch auf die katholische Theologie rückwirkten; sowohl das Bedürfnis einer zeitgemäßen Verständigung über die Fragen der Religion und Theologie, als auch das selbsteigene geistige Interesse an den neuesten Ergebnissen der philosophischen Forschung und der Glaube an den Wert und die Bedeutung dieser Ergebnisse veranlaßte die Vertreter des alten Kirchenglaubens zu einer näheren Befreundung mit der neuen Philosophie und zu einer versuchsweisen Auseinandersetzung mit den Grundsätzen und Lehren derselben. Einer der Ersten, welcher der kantschen Philosophie entschiedene Anerkennung zollte, war der bayrische Benediktiner Ildephons Schwarz, der dem seinerzeit vielgebrauchten apologetischen Religionshandbuche seines Ordensgenossen Simpert Schwarzhuber [1]) gleichfalls ein Handbuch der christlichen Religion [2]) nachfolgen ließ. Man würde sich übrigens täuschen, wenn man in Schwarz einen schulgerechten Kantianer vermuten würde; er eignet sich bloß im allgemeinen Kants Lehre über den Unterschied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, theoretische und praktische Vernunft u. s. w. an, um hierdurch einen rationellen Unterbau für seine freigehaltene, und mit einer reichen Blumenlese aus gewählten Schriftstellern ausgestattete Apologie des Christentums und der Kirche zu gewinnen. Ernster als Schwarz nimmt es U. Peutinger, ein Benediktiner aus Irrse [3]), welcher den Religionsbegriff Kants und Fichtes einer einläßlichen Prüfung unterzieht. Er anerkennt Kants Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, verwirft aber die Begründung des Gottesglaubens aus einem Postulate der praktischen Vernunft, welches ja auch auf Täuschung beruhen könnte, und geht auf eine hinter dem Auseinandergehen der Vernunftthätigkeit in theoretische und praktische Funktionen stehende Urfunktion der Vernunft zurück, auf einen notwendigen Urglauben des Geistes an die

---

[1]) Praktisch-katholisches Religionshandbuch für nachdenkende Christen. Salzburg 1786 u. ö., 4 Bde.

[2]) Bamberg 1793 u. ö., 3 Tle. — Über die ersten öffentlichen Bekenner des Kantianismus im Benediktinerorden vor Ildeph. Schwarz vgl. Denzinger, religiöse Erkenntnis Bd. I, S. 244.

[3]) Religion, Offenbarung und Kirche. Salzburg 1795.

Existenz seines Ideals, oder Gottes. Kant habe soviel bewiesen, daß man Gottes Dasein nicht so, wie irgend eine dem Bereiche der sinnlichen Einzeldinge angehörige Thatsache demonstrieren könne; die Beweise für Gottes Dasein sollen keine Demonstrationen, sondern Deduktionen, Nachweisungen sein. Fichte knüpft in seiner „kritischen Theorie der Offenbarung“ an das kantsche Postulat der praktischen Vernunft an, und erklärt die Religion d. i. die Idee von Gott als moralischem Gesetzgeber aus einer Übertragung des subjektiven Gesetzgebers in uns auf ein Wesen außer uns, welche Übertragung jedoch niemals ohne Minderung der dem inneren Gesetzgeber schuldigen Achtung statthaben könne. Also ist Religiosität eine Versündigung gegen die Heiligkeit des Moralgesetzes! Auch Heidenreich meint in seiner „Propädeutik zur Moralphilosophie“, daß die Reinheit der moralischen Gesinnung durch unseren Gottesglauben erschwert werde, und der höchste Grad moralischer Gesinnungslauterkeit bestehe in der gänzlichen Abstraktion von aller religiösen Hoffnung! Daß bei solchen Ansichten der Offenbarungsglaube bei der kritischen Schule nicht in hohem Ansehen stehen könne, leuchtet von selbst ein; einzig Fichte hat sich die Mühe genommen, den Offenbarungsbegriff, inwieferne dieser eine Ankündigung Gottes als höchsten Gesetzgebers in sich schließt, näher zu untersuchen. So vollendet aber seine Untersuchung ihrer Methode nach ist, so müssen desungeachtet die Ergebnisse derselben als völlig unbrauchbar bezeichnet werden; auf dem von Fichte eingeschlagenen Wege läßt sich die reale Möglichkeit der Offenbarung nicht erweisen, indem der Offenbarungsbegriff nicht aus der Moral oder Religion, sondern unmittelbar aus der Idee der höchsten Kausalität abzuleiten ist. Peutinger faßt die Offenbarung als die der Beschaffenheit des Menschen im allgemeinen, des sündigen und gefallenen Menschen im besonderen angemessene Bewahrheitung des göttlichen Seins als der erhabensten Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit in persönlichster Wirklichkeit; die reale Möglichkeit der Offenbarung muß nach ihm aus der Idee Gottes und aus dem richtig und tief genug erfaßten Wesen des Menschen deduziert werden. Schon diese allgemeinste Andeutung dürfte genügen, um zu zeigen, daß es zur Zeit, als der auf die kritische Philosophie gestützte theologische Rationalis-

mus um sich zu greifen anfing, es unter den katholischen Theologen nicht an Männern gefehlt habe, welche demselben geistig zu begegnen wußten; Peutingers Buch zeigt aber nebstdem auch das Geschick einer geschulten Methode in der Durchführung einer philosophischen Untersuchung, und gehört jedenfalls zu dem Besten, was in jener Epoche über die Theorie der Offenbarung geschrieben worden ist [1]). Dobmayer bemängelt an Peutingers Theorie, daß sie auf die praktische Funktion der Vernunft zu wenig Rücksicht nehme, in den Inhalt der Offenbarung, der nach Peutinger kein anderer als Gott selbst in seinen Vollkommenheiten ist, zu viel hineinlege, und für die Erwartung der Offenbarung keine statthaften Gründe angebe. Wir sehen hier die Reaktion der kritisch nüchternen Denkart gegen die ideal spekulative Richtung, die uns aber in dem begabten P. B. Zimmer, Sailers Freunde und Genossen, abermals begegnet.

Zimmer war zuerst als Lehrer der Theologie in Dillingen mit ein paar Schriften über generelle Theologie hervorgetreten [2]); zwölf Jahre später begann er mit Veröffentlichung einer speziellen Dogmatik [3]), neben welcher er gleichzeitig eine philosophische Religionslehre [4]) erscheinen ließ. Zimmer teilt die spezielle Dogmatik in die zwei Hauptpartien de Deo in se und de Deo relate ad hominem ab; letztere zerfällt in die Lehren de Deo creatore, gubernatore et judice. Die Lehre von Gott an sich hat Gottes Sein, Wesen und dreieiniges Leben zum Inhalte; Zimmer setzt sich zur Aufgabe nachzuweisen, daß

---

[1]) Peutinger unternahm auch den Versuch einer christlichen Religions- und Kirchengeschichte nach spekulativer Konstruktion, kam jedoch nicht über den ersten Teil dieses seines zweiten Werkes (Salzburg 1802) hinaus. Vgl. die Anzeige darüber in der „Salzburger Literaturzeitung", Jahrg. 1802, Jännerheft, S. 53 ff.

[2]) Theologiae christianae theoreticae systema eo nexu et ordine delineatum, quo omnium optime tradi explanarique posse videtur. Sect. I, Dillingen 1787. — Veritas christianae religionis, seu theologiae christianae dogmaticae, Sectio I, Augsburg 1789; Sectio II, 1790.

[3]) Theologiae christianae specialis et theoreticae, quatuor partes. Landshut 1802—6, 4 Tle. — Eine Kritik dieses Werkes und der Zimmerschen Spekulation im allgemeinen bei Denzinger, rel. Erkenntn. Bd. I, S. 209 ff., 540 ff.

[4]) Landshut 1805.

dasjenige, was die christliche Dogmatik über Gott lehrt, dem denknotwendigen Begriffe des Menschen von Gott entspreche, und im philosophisch ausgebildeten Gottesbewußtsein des Menschen sich bewahrheite. Die drei Personen in Gott entsprechen nach Zimmer den der rationalen Natur wesentlichen Aktionen des intelligere, velle, agere ad extra. Peutinger geht von dem Gedanken aus, daß das Vollkommenste durch eine notwendige und ewige Handlung etwas absolut Vollkommenes hervorbringen müsse, welches in Gottes Wesen hineinfalle und seine Gottheit dadurch bezeugen müsse, daß es gleichfalls etwas Absolutes bewirke. Dobmayer[1]) unterwirft sowohl Zimmers, als Peutingers spekulative Erklärung der Trinität einer näheren Prüfung, zeigt sich aber mit keiner aus beiden einverstanden; ebenso genügt ihm jene Sailers nnd Dalbergs nicht, welche nach Vorgang Anderer die Akte der göttlichen Selbsterkenntnis und Selbstliebe als Anknüpfungspunkte der spekulativen Erklärung wählten. Die Sektion de Deo creatore der Zimmerschen Dogmatik enthält nebst der Lehre von der Welt- und Menschenschöpfung auch jene vom Sündenfalle und dessen Folgen. Der Abschnitt de Deo gubernatore faßt in sich die Lehren von Christus, Gnade, Engeln, Kirche, Opfer und Sakramenten; die Abteilung de Deo judice die eschatologischen Lehrstücke. Ein Hauptbemühen Zimmers ist, zu zeigen, daß die Lehren der kirchlichen Dogmatik dem populären und gemeinen d. i. allwärts verbreiteten, und im unbefangenen Denken feststehenden Gottesbegriffe vollkommen entsprechen, und daß die davon abweichenden Anschauungen der neueren Philosophie eben nur in einem falschen Subjektivismus und Idealismus gegründet seien, welchen zu bekämpfen Zimmer nicht müde wird. Die philosophische Sekte der Kantianer kann den Mysterien des Christentums nichts anhaben; dieses steht eben durch seine Mysterien und Glaubenslehren um eine Stufe höher als die Kantsche Philosophie. Das Christentum lebt und webt in lauter Ideen und in der Potenz des Ewigen, die Kantsche Philosophie nur allein in Begriffen und empirischen Anschauungen, und somit bloß in den Potenzen des Endlichen und Unendlichen, ohne

---

[1]) Syst. theol. Tom. V, §§ 99, 100.

das Ewige zu kennen, worin sie Eins sind. Demnach sind die Kantianer auch unvermögend, der philosophischen Konstruktion der von ihnen so sehr verlästerten katholischen Abendmahlslehre irgend etwas entgegenzustellen. Das Abendmahl in seiner Idee ist die Idee der höchsten und absoluten Vereinigung Gottes und des Menschen, und somit gleichsam des Übergehens Gottes in den Menschen und des Menschen in Gott vermittelst des Gottmenschen, eingeleitet durch die Versöhnung Gottes mit dem Menschen, welche durch Christi Opfertod bewirkt worden ist. Die objektive Darstellung der Idee des Abendmahls gehört zur bestehenden objektiven Darstellung der absoluten Offenbarung Gottes an und durch den Gottmenschen d. i. zur Kirche; die spekulative Erklärung der Abendmahlstheophanie ergibt sich aus den Grundanschauungen der Schellingschen Identitätslehre und Naturphilosophie [1]).

Wir werden auf Zimmers spekulative Ideen weiter unten nochmals zurückkommen, und wollen hier nur seine Gliederung der spekulativen Dogmatik mit jener Dobmayers zusammenstellen. Offenbar hat letztere den Vorzug größerer Durchbildung, und läßt in dieser Beziehung Zimmers Werk, ja alle früheren Werke über Dogmatik weit hinter sich zurück; es möchte bis heute noch kein Werk erschienen sein, durch welches Dobmayers Arbeit in Beziehung auf genaue, sorgfältige Ordnung und Behandlung des dogmatischen Lehrstoffes überboten worden wäre. Die Grundgliederung der Dobmayerschen Dogmatik haben wir bereits oben angegeben; wir fügen hier nur noch die Übersicht über den Inhalt ihrer einzelnen Hauptabteilungen an. Die Lehre von Gott (Theologia) handelt von Gott an sich (Deus in natura unus, in personis trinus) und im Verhältnis zur Welt (Deus creator, Deus gubernator). Die Christologie handelt in drei Hauptabschnitten vom sündigen Verderben der Menschheit, vom Heiland Christus (gottmenschliche Persönlichkeit Christi, irdische und himmlische Geschichte Christi) und vom Verhältnis Christi zum sittlichen Gottesreiche und vom Wirken Christi, welches in ein begründendes und leitendes eingeteilt wird. Christus ist Gründer einer

---

[1]) Vgl. Theol. christ. spec. III, S. 239—260.

neuen moralischen Ordnung, einer inneren als Lehrer, Verbesserer und Erlöser, einer äußeren als Stifter der Kirche nach ihrer dreifachen Bedeutung als öffentlicher Schule, öffentlicher Sittenordnung und gottesdienstlichen Anstalt. Christus ist Gubernator des sittlichen Gottesreiches als Gesetzgeber, Gnadenverleiher und Urheber der Sakramente. Seine gesetzgebende Thätigkeit bezieht sich auf Glaube, Gesinnung und gute Werke; die Gnade Christi zerfällt in die aktuelle und habituelle d. i. in die zum Guten anregende und in die heiligende Gnade. Die Sakramente sind Vorkehrungen zum Besten der Kirche, und demnach ein integrierender Teil der Kircheneinrichtung. Die Dikäologie oder der dritte Teil des dogmatischen Systems handelt von dem göttlichen Gerichtsbeschlusse, von der Vollführung desselben im zeitlichen Tode jedes einzelnen, und am Ende aller Zeit. Sorgfältige Analyse aller einzelnen dogmatischen Materien, durchgebildete dogmatische Reflexion, instruktive Bezugnahme auf die zeitgenössische philosophische und protestantisch-theologische Literatur sind die Eigenschaften, durch welche Dobmayers Werk auch noch dem heutigen Leser mannigfaltige Anregung zu verschaffen geeignet ist.

Neben diesen fachwissenschaftlichen Darstellungen der Kirchenlehre wurden auch Versuche zu einer neuen Grundlegung der Theologie unternommen. Der Würzburger Professor Oberthür trug sich mit dem Gedanken einer biblischen Idee der Kirche herum, und begann an einem Werke zu arbeiten[1]), welches bei wiederholten mehrjährigen Unterbrechungen erst im Laufe einer Menschengeneration vollendet wurde. Die Grundidee des Werkes ist, die Kirche als göttliche Erziehungsanstalt des Menschengeschlechtes nachzuweisen, und Lehre und Kult, Verfassung und Disziplin der Kirche aus dieser Grundbestimmung der Kirche zu beleuchten. In der Ausführung seiner Arbeit ließ sich Oberthür von mancherlei Gedanken und Tendenzen leiten, unter deren Einfluß sein Katholizismus an einen religionsmengerischen Kosmopolitismus anstreifte; wie er denn auch in seinen Vorträgen über Dogmatik nicht selten gegen wesentliche Bestimmungen des kirch-

---

[1]) Idea biblica ecclesiae Dei. Bd. I, Würzburg 1790; Bd. II, Salzburg 1799; Bd. III, Rudolstadt 1806; Bd. IV—VI, Sulzbach 1817—21.

lichen Lehrbegriffes verstieß, und damit zeigte, daß es ihm bei seinen irenischen und reformatorischen Plänen an theologischer Korrektheit und überhaupt an der nötigen Vertrautheit mit dem Geiste und Inhalte der kirchlichen Lehrtradition fehle. Seine Einteilung der Dogmatik in die Theologia revelata und Anthropologia revelata erregte bei seinen Kollegen Anstoß; von seiner Einleitung in die Theologie konnte der zweite Teil nicht erscheinen, weil der erste, der eine theologische Encyklopädie enthielt, wegen seiner vagen Allotria vielfach mißfallen hatte.

Mit mehr Glück und Umsicht, als es von Seite Oberthürs geschah, wurde der Gedanke einer biblischen Begründung der Theologie nach einer anderen Seite hin von Bernard Galura, dazumal Pfarrer in Freiburg i. B., durchgeführt[1]). Galura verfolgt die doppelte Tendenz, eine aus dem lebendigen Borne der Schrift geschöpfte Darstellung der christlichen Lehre zu liefern, und diese Darstellung der Lehrwirksamkeit des praktischen Geistlichen anzupassen. Der Mittelpunkt seiner Darstellung ist die biblische Idee des Gottesreiches, auf welche Galura alle theologischen Lehrdisziplinen zurückgeführt wissen will; die Theologie soll auf diesem Wege zunächst für die Studierenden der Theologie genießlich und faßlich gemacht werden, weiter auch durch die in diesem Geiste gebildeten Geistlichen im Volke ein lebendiges Verständnis des Christentums geweckt und gepflegt werden. Diesem seinem Plane gemäß gibt Galura nach Vorausschickung der biblisch-christlichen Gotteslehre eine biblisch-dogmatische Geschichte des Gottesreiches oder Lehre und Geschichte der Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes; daran reiht sich als Auseinandersetzung der Verfassung des Reiches Gottes auf Erden die Geschichte der christlichen Kirche des Neuen Bundes; und als abschließender Teil folgt die biblische Schilderung des christlichen Lebens oder die Moraltheologie als Auseinandersetzung der Gesetzgebung des Reiches Gottes.

---

[1]) Neueste Theologie des Christenthums, wie dasselbe von Ewigkeit im Sinne Gottes war und in der Zeit aus dem Munde des Sohnes Gottes gekommen ist. Augsburg 1800 ff., 6 Bde.

Die letzten moraltheologischen Werke nach scholastischem Zuschnitte waren jene des Würzburger Jesuiten Edmund Voit[1]) und des Karmeliten Friedrich a Jesu[2]) gewesen. Das Bedürfnis einer prinzipiellen Ableitung, systematischen Durchbildung und Rundung, sowie einer geschmackvolleren und genießbareren Darstellung des Inhaltes der Moraltheologie führte von der scholastischen Behandlungsart dieser Lehrdisziplin ab, und regte zu Versuchen einer neuen Darstellungsart an, in welchen sich der allgemeine Geist und Entwickelungsgang der damaligen katholischen Theologie abspiegelte. Den Übergang zu dieser neuen Behandlungsart der Moraltheologie bilden Stattlers Arbeiten, welcher dem herkömmlichen Begriffe der kirchlich-theologischen Moral jenen der christlichen substituierte, und diesen in drei aufeinanderfolgenden, ziemlich umfangreichen Schriften durchführte. Sein erstes hierher gehöriges Werk ist seine Ethica christiana universalis[3]), welche die Grundlegung der christlichen Moral enthält, und in vier Hauptstücken vom letzten Zwecke des Menschen, von der sittlich zurechnungsfähigen Handlung als Mittel oder Hindernis der Erreichung des letzten Zweckes, von den Prinzipien, Kriterien, Quellen der christlichen Lebensvorschriften und endlich von der einzig wahren christlichen Tugend und deren vollendeter Wirklichkeit handelt. Stattler deduziert als letzten Zweck des Menschen die ewige Seligkeit, und bezeichnet Gott als den absoluten Gegenstand des menschlichen Begehrens, für dessen Erreichung wir uns durch die aus der Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit resultierende Verähnlichung mit Gott befähigen sollen. Da nun jenes Ziel ein übernatürliches ist, welches der Mensch aus sich zu erlangen nicht fähig ist, so ist mit dieser Art von Grundlegung die Ethik von vornherein auf den Boden der supranaturalen christlichen Anschauung gestellt, und Stattler fordert überdies auch

---

[1]) Theologia moralis. Würzburg 1769, 2 Bde. (6. Aufl.)

[2]) Universa theologia moralis tripartita, ex operibus Benedicti XIV P. M. nec non casibus conscientiae de mandato ejusdem propositis et resolutis collecta ac doctrinis Thomae Aquinatis accomodata et illustrata. Augsburg 1780, 2 Bde.

[3]) Augsburg 1772, 2. Aufl. 1793.

noch ein diesem Standpunkte kongruierendes Erkenntnisprinzip der spezifisch christlichen Ethik, welches er indes auf eine ganz eigentümliche Weise deduziert. Indem er nämlich von dem Gedanken ausgeht, daß der Mensch sich Gott verähnlichen solle, hält er es für notwendig, daß der Mensch die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seines Thuns und Handelns mit den von ihm nachzuahmenden göttlichen Vollkommenheiten nicht bloß gemeinhin, sondern für jeden besonderen Fall und für jede besondere Handlung und für alle zufälligen Vorkommnisse erkenne; zu einer Einsicht solcher Art kann sich aber der Mensch aus sich selbst kaum oder wenigstens in vielen Fällen nicht erschwingen. Also ist eine göttliche Belehrung in sittlichen Dingen höchst wünschenswert, ja notwendig, und erhellt hieraus der große Wert der Wohlthat Gottes, die uns zu unserer Sicherstellung eine Orientierung unserer Gewissen an dem durch Christus eingesetzten und vom heiligen Geiste geleiteten Lehramte der Kirche gönnt. Die von Gott stammende Belehrung hat für unser Denken die Bedeutung einer Aufhellung unseres dunklen und undeutlichen Erkennens, und einer Vergewisserung des Wahren und Rechten für alle zufälligen Fälle und Vorkommnisse, für welche die allgemeine Vernunftregel für sich allein nicht ausreicht. Nur Gott weiß, wie das individuelle Zufällige dem vernünftigen Zusammenhange des Ganzen unterzuordnen ist, daß es vollkommen und in jeder Weise in denselben passe. Man wird den Zusammenhang dieses Raisonnements mit der allgemeinen Denkrichtung Stattlers, wie sie in seiner Ontologie und Kosmologie sich ausspricht, nicht verkennen; das anthropologische Fundament der Ethik d. i. die Begründung der Idee des Guten aus Wesen und Idee des Menschen ist gänzlich beiseite gestellt, und wird von Stattler in der That kaum geahnt. Gleichwohl ist sein Unternehmen als Versuch einer denkstrengen Begründung und Entwickelung der wissenschaftlichen Voraussetzungen einer christlichen Sittenlehre aller Achtung wert. Die Sittenlehre selber wird von Stattler abgeteilt in die allgemeine und besondere; erstere hat er in einem lateinisch geschriebenen Werke[1]), letztere in einem gemein-

---

[1]) Ethica communis christiana. Augsburg 1782 ff, 5 Bde.

verständlichem Lesebuche für alle Stände[1]) bearbeitet. Die allgemeine Sittenlehre wird in die drei Klassen, der Pflichten des Christen gegen Gott, gegen sich und gegen den Nächsten abgeteilt. Die Pflichten gegen Gott oder Religionspflichten zerfallen in innere und äußere, ferner in Pflichten des erkennenden und des wollenden Menschen. Die Selbstpflichten betreffen die sittliche Sorge um das geistige Selbst, um den Leib und die äußeren Verhältnisse des Menschen; die Pflichten gegen den Nächsten werden in allgemeine und besondere, letztere in Pflichten bezüglich des ewigen Heiles und des zeitlichen Wohles des Nächsten eingeteilt. Die Unterscheidung zwischen Liebes- und Rechtspflichten in Hinsicht auf das zeitliche Wohl des Nächsten gibt dem Verfasser Anlaß, sich auf eine nähere Erörterung der Forderungen und Gebote der justitia conservatrix in Hinsicht auf das Gut der angebornen Freiheit, der leiblichen Integrität, des Erwerbs- und Eigentumsrechtes, der Ehre und des guten Rufes einzulassen, mit deren umständlicher Auseinandersetzung das Werk abschließt.

Neben Stattlers Arbeiten sind die zeitgenössischen moraltheologischen Schriften der österreichischen Hochschullehrer Schanza in Brünn, Luby in Graz, Lauber und Reyberger in Wien, Wanker in Freiburg zu nennen, ferner die hierher gehörigen Werke von Zippe in Prag, Fabiani in Wien, Danzer und Schwarzhuber in Salzburg, Reif in Ingolstadt, Mutschelle in München. Zippes kurzer gemeinfaßlicher Abriß der christlichen Moral[2]) ist keine theologische Schrift, sondern eine Darstellung und Anempfehlung der christlichen Moral vom Standpunkte der allgemeinen Bildung zum Gebrauche für Lehrer und Erzieher. Schanzas[3]) und Lubys[4]) Werke sind nach einem gemeinschaftlichen Schema gearbeitet; sie behandeln beide die Moral als allgemeine und besondere Pflichtenlehre, und teilen die besonderen Pflichten in

[1]) Vollständige christliche Sittenlehre für den gesammten Haus- und Familienstand. Augsburg 1791, 2 Bde.

[2]) Anleitung zur Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterrichte der Jugend. Prag 1778.

[3]) De theologia morali positiones locis ss. scripturae et traditionis illustratae. Brünn 1780.

[4]) Theologia moralis in systema redacta. Graz 1782.

Pflichten gegen Gott, gegen sich und den Nächsten ab, worauf noch ein Anhang über die Kirchengebote, und bei Schanza ein Schlußabschnitt über die Tugendmittel folgt. Lauber schrieb ein ausführliches Werk[1]) „nach dem Leitfaden des für die österreichischen Erblande festgesetzten Lehrplanes". Der Melker Benediktiner A. Reyberger machte als Lehrer der Moraltheologie an der Wiener Hochschule einen glücklichen Anlauf zu einer methodischen und geschmackvollen Darstellung seines Lehrgegenstandes[2]); jedoch darf man an sein Werk nicht den Maßstab von heute anlegen, da er größtenteils nach zeitgenössischen protestantischen Fachschriftstellern: Reinhard, Döderlein, Schmid, Feder u. s. w. sich gebildet hatte. Auch ist sein Werk keine Moraltheologie im strengen Sinne des Wortes, sondern nur überhaupt eine vom katholischen Standpunkte aus unternommene Darstellung der religiös-christlichen Moral; es ist weniger ein theologisches, als vielmehr ein religionswissenschaftliches Werk. Dasselbe gilt eigentlich von der Mehrzahl der in dieser Epoche erschienenen Werke über christliche Moral, unter welchen jedoch einige dafür durch ausgebildete philosophische Reflexion, oder, wie dies bei Fabianis übrigens schlichtem Grundriß[3]) überraschend hervortritt, durch systematische Rundung sich empfehlen. An Danzers Arbeit[4]) läßt sich weder das eine noch das andere rühmen; dafür treten an ihr die Gebrechen aufklärerischer Seichtigkeit in einer wirklich befremdenden Art hervor. Danzer kehrt sich geradezu verneinend gegen wesentlichste Grundbestimmungen des theologischen Supranaturalismus, welche er für Ausflüsse eines puren Scholastizismus hält, und erklärt somit eine spezifisch-theologische Moral für eine prinzipielle Unmöglichkeit; denn während die theolo-

---

[1]) Wien 1784—88, 6 Bde.

[2]) Systematische Anleitung zur christlichen Sittenlehre oder Moraltheologie. Wien 1794, erster Band. — Später arbeitete Reyberger ein lateinisches Werk aus: Institutiones Ethicae christianae seu Theologia Moralis. Wien 1819, 3 Bde. (3. Aufl.)

[3]) Grundriß der christlichen Moral nach den vom Herrn Abt v. Fabiani herausgegebenen Grundzügen der christlichen Sittenlehre. Von einem Weltpriester des Bisthums Würzburg. Cilli 1794.

[4]) J. Danzers Anleitung zur christlichen Moral für seine Schüler in Privatstunden. Salzburg 1787 ff., 3 Bde.

gische Moral im Unterschiede und Gegensatze zur philosophischen von der Gewißheit des neuen Lebens in Christo ausgeht, welches die philosophische Moral nur postulieren kann und bei richtiger Analyse der thatsächlichen, erfahrungsmäßigen Beschaffenheit des gefallenen Menschen postulieren muß, bestreitet Danzer den Begriff der virtus infusa als einen widersinnigen, und setzt somit das Wesen des Christentums augenscheinlich nur in Belehrung und Aufklärung. Gegen diese Flachheit reagierte sowohl der gute Geist, der den Benediktinerorden beseelte, und sofort in Schenkls Ethica christiana[1]) den Ausschreitungen des mit seinen Ordensgenossen zerfallenen Danzer ein theologisch korrektes und zugleich in wissenschaftlichem Tone abgefaßtes Lehrbuch der Moral entgegenstellte, als auch die vor der Hand freilich in einen letzten Winkel zurückgedrängte alte theologische Schule, die in den Tiroler Bergen nochmals auflebte, und den spekulativen Lehrgehalt der abgethanenen alten Schule neuerdings zur Geltung zu bringen versuchte. Die Theologia moralis des Minoriten Herculan Oberrauch[2]) ist eine erste Kundgebung dieser Tiroler Schule, ein Versuch, dem auch in die katholische Theologie eingedrungenen Subjektivismus der Zeittendenzen gegenüber die christliche Moral wieder auf die Basis strenger Objektivität zurückzuführen — im Ausgehen von Gott als Grund und Ziel aller Dinge und Ableitung der gesamten sittlichen und kirchlichen Ordnung aus der ratio aeterna als Fundamentalgesetz alles kreatürlichen Lebens. Daß Oberrauchs Versuch nicht in weiteren Kreisen anklang und durchgriff, mochte zum Teile wohl auch in der schwerfälligen Haltung seines Werkes gegründet sein, welches, der systematischen Durchbildung völlig ermangelnd, die alte abgethane Manier der Traktatenform wieder erneuerte. Wanker, dessen christliche Sittenlehre[3]) eine Zeitlang Vorlesebuch in den österreichischen Staaten war, hält sich an die neuere Schule, an welcher er rühmt, die Begriffe von Gutem und Bösem, von der Verbindlichkeit und vom Gesetze, von der Imputation und vom Gewissen aus der praktischen Philosophie in die christliche Sittenlehre übertragen zu

[1]) Ingolstadt 1800, 3 Tle.
[2]) Bamberg und Nürnberg 1788—97, 8 Tle.
[3]) Wien 1803, 2 Bde. (2. Aufl.).

haben; damit wird wohl nur gesagt sein wollen, daß die neue Schule sich die moralpsychologische Reflexion des aufgeklärten Denkens angeeignet und in die Darstellungen der christlichen Moral hineingetragen habe. Mutschelle[1]) gibt einen auf Kantsche Anschauungsweisen gestützten Abriß der Moraltheologie, als dessen Eigentümliches er dies bezeichnet, die Zeremonial- und Ritualgesetze von den eigentlichen Moralgesetzen getrennt, und letztere allein in sein Buch aufgenommen zu haben; nur auf diesem Wege dünkte es ihm möglich, in den Vortrag der Moraltheologie mehr Ordnung und Zusammenhang, als bisher, zu bringen, und ein wissenschaftliches Ganzes aus ihr zu schaffen. Darauf ist auch Geishüttners Absicht gerichtet, in dessen theologischer Moral[2]) eine streng wissenschaftliche Konstruktion der christlichen Moral nach Fichtescher Manier und Schule versucht ist. Von einer ideellen Durchdringung des christlichen Lehrgehaltes ist indes bei Geishüttner ebensowenig die Rede, als bei seinen Vorgängern; das formelle und stoffliche, philosophische und christliche Element fallen auch bei ihm unvermittelt auseinander, über eine sogenannte religionswissenschaftliche Darstellung der christlichen Moral hat auch er es nicht hinausgebracht. Ein Eingehen in den ideellen Lehrgehalt der christlichen Moral und eine tiefer dringende anthropologische Vermittelung desselben finden wir erst bei Sailer[3]), der denn auch den von seinen Vorgängern unter mancherlei Modifikationen kultivierten Schematismus der Einteilungen in Ethik und Asketik, generelle und spezielle Ethik als eine dem Lehrinhalte der christlichen Ethik äußerlich bleibende Stoffteilung abwarf, und an die Stelle derselben eine aus der Tiefe des Gegenstandes geschöpfte genetische Entwickelung setzte, in welcher die Idee des sittlichen Lebens von seinen ersten Anfängen durch alle Stadien seiner Entwickelung und in der Ausbreitung seiner Wirksamkeit nach allen Richtungen des selbstthätigen Menschenlebens bis zu

[1]) Moraltheologie oder theologische Moral, vorzüglich zum Gebrauche für seine Vorlesungen von S. M. München 1801—3, 2 Tle. Der zweite Teil rührt nicht von Mutschelle, sondern von einem Fortsetzer seines Werkes (J. Thanner) her, der auf Salats Wunsch die Vollendung der Arbeit übernahm.

[2]) Theologische Moral in wissenschaftlicher Darstellung. Linz 1805, 3 Tle.

[3]) Handbuch der christlichen Moral. München 1818, 3 Bde.

seiner höchsten Vollendung in Gott verfolgt und durchgeführt wird. Sailer weist der christlichen Moral die dreifache Aufgabe zu, das Verderben der Menschheit in seiner Wurzel und in seinen Verzweigungen, die Regeneration der Menschheit sowohl in ihrer Möglichkeit als in ihrem Werden, das heilige Gesetz der ursprünglichen oder regenerierten Menschheit in seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Lauterkeit darzulegen. Als das Grundgesetz der Menschheit bezeichnet Sailer die Gottähnlichkeit des Menschen in und durch die Liebe, die Gott selbst ist, und den Menschen zum Ebenbilde Gottes macht. Sie ist das Gute, in dessen Kraft der Mensch sich zum heiligen und seligen Sein vollenden soll. Dieses Gute fehlt der jetzigen Menschheit als Gattung betrachtet; an die Stelle des Guten ist die Selbstsucht des von Gott abgefallenen Willens getreten. Die Selbstsucht ist also das Böse. Für den gefallenen Menschen gibt es kein Heil außer der Rückkehr von der Selbstsucht zur Liebe. Diese Rückkehr ist die Buße, die Sinnesänderung, die Regeneration zum göttlichen, ewigen Leben. Die in der Regeneration angefangene Liebe muß vollendet und im Leben dargestellt werden; das Streben der Liebe nach ihrer Vollendung und ihre Darstellung im heiligen Leben ist die christliche Gerechtigkeit. Der herrschende Sinn für Gerechtigkeit stellt sich dar als Inbegriff aller Tugenden, als das verwirklichte Ideal des Weisen; er verklärt sich in seinem Fortschreiten als Würde, Schönheit, Dekorum des Menschen; er verklärt sich in seiner Annäherung an die Vollendung zur inneren Freudigkeit, zur Seligkeit, und ist in höchster Instanz als Inbegriff aller ethischen Güter das höchste Gut der Menschheit. Die Moral kann nicht begriffen werden ohne Moralität, Moral und Moralität nicht ohne Religiosität, die Religion nicht ohne göttliche Offenbarung, die Offenbarung Gottes in ihrer Einheit und Allheit nicht ohne den Einen allsprechenden Logos Gottes, der in der Fülle der Zeit als Mensch erschienen und hierdurch das lebendige Band zwischen Gott und der Menschheit geworden ist. Gott ist in Christus Mensch geworden, der Mensch soll in Christus göttlich werden; die Wiedervereinigung der von Gott abgefallenen Menschheit mit Gott ist die Zentralidee des Christentums, deren lebendige Darstellung die Kirche Christi ist, ohne welche es dem-

nach kein lebendiges Verständnis der christlichen Idee gibt. So wenig die wahre Moral sich von der Religion trennen kann, ebensowenig darf sie sich von der Natur trennen. Denn auch die äußere Natur ist eine Offenbarung Gottes; und wer sie mit dem Auge eines reinen gottanbetenden Gemütes ansähe, dem wäre sie eine heilige Natur. So wenig ferner die christliche Moral sich von den Urkunden der christlichen Offenbarung losmachen wollen kann, so wenig darf sie die vernünftige Natur des Menschen unbefragt lassen; und insbesondere darf sie die klaren Aussprüche des Gewissens, die als so viele Laute des ewigen Wortes darin bekundet sind, nicht unbenützt lassen. Denn es ist ja ein Gott, der sein Gesetz durch das Gewissen in jedem Menschen, und durch Christus und seine Apostel für jeden Menschen ausspricht. Zur Vollkommenheit der lehrhaften Darstellung der Moral rechnet Sailer die vierfache Bewahrheitung ihres Inhaltes durch die Aussagen des Gewissens, der Philosophie, des Christentums und durch die Erfahrungen gottseliger Menschen; auf dieses vierfache Zeugnis, eine vierfache Offenbarung der Einen Wahrheit, die der Eine Gott selbst ist, sind denn auch seine eigenen Ausführungen gestellt, die eine gedrängte Fülle von Ideen und Beobachtungen, Regeln und Beispielen in geistvoller Abwechslung, und unter steter Hervorstellung zusammenfassender Überblicke mannigfaltigster Art über das Gesamtgebiet der christlich-sittlichen Ordnung, und steter Zurückleitung auf die das Lehrsystem tragenden und stützenden christlichen Grundideen enthalten. Auf die Bewahrheitung und Fruchtbarmachung dieser Grundideen ist ja sein ganzes Streben in der reichen Vielseitigkeit lebensvoller Gedanken und Anschauungen gerichtet; und so begegnen wir in Sailers Werke seit dem Bruche der neueren Theologie mit dem abgelebten und entgeisteten Scholastizismus zum erstenmale einer Leistung, in welcher zeitgemäße Bildung und geläuterter Geschmack vom Geiste tiefer und wahrhafter Christlichkeit durchdrungen, und zugleich über den streitenden Gegensätzen des Alten und Neuen ein versöhnender höherer Standpunkt gewonnen ist. Mit welcher Sicherheit Sailer die Errungenschaften der neuzeitlichen philosophischen Bildung zu handhaben wußte, zeigen die einleitenden Abschnitte seines Werkes; die Ergebnisse der analytisch zergliedernden moralphilosophi-

schen Reflexion der rationalen Schule sind daselbst unter die „Sprachlehre der Moral" untergebracht; auf die in Fichte-Geishüttnerschem Stile gehaltene Sprachlehre folgt die Philosophie der Moral, welche den analytischen Reflexionsbegriffen der rationellen Schule durch Zurückbeziehung derselben auf ihre realen Voraussetzungen im Sein, Denken und Wollen Gottes einen realphilosophischen und zugleich auch religiöstiefen und ideellen Gehalt vindiziert. Damit ist sofort der Übergang auf den spezifisch-christlichen Standpunkt der Moral angebahnt, dessen Erläuterung, Begründung und möglichst fruchtreiche Verwertung die Aufgabe des Sailerschen Werkes ist.

Das Dringen des Aufklärungszeitalters auf Gemeinnützigkeit des geistlichen Berufes und Wirkens[1]) rief die sogenannte Pastoraltheologie ins Leben, welcher in der josephinischen Studienreform ein ganz besonderes Gewicht beigelegt wurde. Bereits unter Maria Theresia waren an den österreichischen Hochschulen Lehrstühle der Pastoral errichtet worden; und bald erschienen auch Lehrbücher der Pastoral nach den für die k. k. österreichischen Erblande vorgezeichneten Normen von Pitroff[2]), Lauber[3]), Giftschütz[4]), zu welchen noch das weitere von Schwarzel in Freiburg kam[5]). Das gemeinsame Schema dieser Lehrbücher ist die Abteilung der seelsorgerlichen Berufspflichten in die Verrichtungen des Lehramtes und der gottesdienstlichen Handlungen, wozu sich als dritte Abteilung eine Unterweisung über die persönlichen

[1]) Vgl. hierüber Ph. J. Huth: Von guter Bildung der Weltgeistlichkeit eines Landes vornehmlich durch wohlgeordnete Pflanzschulen oder Seminarien. München 1773.

[2]) Anleitung zur praktischen Gottesgelehrtheit nach dem Entwurfe der Wiener Studienverbesserung verfasset u. s. w. Prag 1778 ff., 4 Tle. — Kirchenamtspolitik nach den allgemeinen Verhältnissen der Kirchenstatistik und Pastoralklugheit in der Anwendung auf die Seelsorgergeschäfte. Prag 1785.

[3]) Institutiones theologiae pastoralis compendiosae ad normam praescriptam a c. r. studiorum commissione. Wien 1782, 3 Tle. — Praktische Anleitung zum Seelsorgeramte. Brünn 1790, 2 Tle.

[4]) Leitfaden für die in den k. k. Erblanden vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie. Wien 1785, 2 Tle. — Dieses Buch wurde im Auftrage der österreichischen Regierung von Klüpfel zum Gebrauche für die außerdeutschen Provinzen der österreichischen Monarchie ins Lateinische übersetzt

[5]) Anleitung zu einer vollständigen Pastoraltheologie. Augsburg 1799, 3 Tle.

Eigenschaften und das erbauliche Leben eines frommen und pastoralklugen Seelsorgers gesellt. Maurus Schenkel[1]) schiebt diesen Teil, der über die persönliche Lebensführung des Seelsorgers und über sein Benehmen im Privat- und Geschäftsleben handelt, als zweiten Teil zwischen die beiden Sektionen von der Lehramtspflicht und von der Verwaltung des Gottesdienstes und der Sakramente ein. Sachgemäßer ist die Gliederung der Pastoral bei A. Reichenberger[2]), der in den drei Abteilungen seines Lehrsystems eine Theorie des religiös-kirchlichen Lehramtes (Didaktik und Homiletik), eine Theorie der allgemeinen und besonderen Seelsorge und schließlich eine Theorie der Kultusverwaltung gibt. Das preiswürdigste Pastoralwerk aus dieser Epoche sind abermals Sailers Vorlesungen aus der Pastoraltheologie[3]), die nicht bloß eine Theorie oder Unterweisung, sondern ein lebendiges Gemälde des seelsorgerlichen Lebens, Strebens und Wirkens geben, und dieses Leben und Wirken nach allen Seiten und Beziehungen, und zwar in der anziehendsten Weise darstellen. Wenn irgend ein Buch, so ist jenes Sailers geeignet, Liebe und Freude am seelsorgerlichen Berufe zu wecken und zu nähren; Sailer hält dem Leser das lebendige Ideal des seelsorgerlichen Lebens in der Fülle seiner erhebenden, veredelnden und beglückenden Freuden und Erfahrungen vor Augen. Als Unterrichtsbuch betrachtet ermangelt es wohl der strengen, systematischen Form, die überhaupt Sailers Sache nicht war; gleichwohl ist die Aufeinanderfolge der Materien eine wohlgeordnete, und die Fassung des Gegenstandes eine tiefere, wurzelhaftere, als bei seinen Vorgängern. Sailer scheidet sein Werk in zwei Hauptteile. Der erste Teil enthält eine Anleitung zur praktischen Schriftforschung, welche den Seelsorger mit dem Geiste christlicher Weihe, Einsicht und Salbung erfüllen soll. Der zweite Teil handelt von den Funktionen des seelsorgerlichen Amtes, und enthält Anleitungen für angehende

---

[1]) Theologiae pastoralis institutiones. Ingolstadt 1802. — Theologiae pastoralis systema, 1815.

[2]) Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen des Zeitalters. Wien 1805 bis 1811, 3 Tle. in 5 Bänden. — Pastoralanweisung zum akademischen Gebrauche. Wien 1812, 2 Tle.

[3]) München 1797, 2. Aufl.; Graz 1818, 4. Aufl.

Prediger, Katecheten, für Aufseher und Förderer der Schulanstalten, für angehende Beichtväter und Krankenfreunde; von besonderem Reize ist die weiter folgende, in eine Schilderung des christlichen Kirchenjahres und seines Festcyklus verflochtene Besprechung des liturgischen Amtes der Seelsorger. Daran schließt sich noch eine Angabe wichtigster Erfordernisse zur würdigen Amtsführung eines Geistlichen, und „eine verkürzte Pastoraltheologie für Kapläne". Sailer faßt die Idee seines Werkes in dem Grundgedanken zusammen, den Geistlichen zum Führer der Seelen, und sozusagen zum Volkstheologen zu bilden d. i. ihn zu befähigen, den tiefsinnigen, göttlichen Inhalt der christlichen Theologie ins Leben der christlichen Gemeinde einzuführen, und hierdurch in lebendige Wirklichkeit umzusetzen. Der Zweck der pastoralen Thätigkeit ist Gewinnung der Seelen, um sie zu Gott zu führen; der Seelensorger soll das lebendige Organ dieser göttlichen Führung der Seelen sein. Der Seelenführer soll himmlisch gesinnt, ein Freund des Gebetes, der Einsamkeit und Meditation sein; er soll aus göttlichen und menschlichen Wissenschaften, nebstbei aber auch, und zwar zunächst, aus dem Schatze seines eigenen, in Gott beständig erneuerten Gemütes schöpfen. Die „Bildung der Geistlichen" war Sailer eine Herzenssache, auf welche er wiederholt zurückkam[1]); er versteht unter Geistlichen Männer, durchdrungen vom Geiste der Wahrheit, die das Gemüt lichthell und rein, still und frei, gut und selig macht — Männer, welche das Leben des Geistes, das sie in sich haben, auch außer sich zu offenbaren, und in anderen zu erzeugen und zu offenbaren, Weisheit, Liebe, Mannhaftigkeit genug besitzen. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, zogen die Priesterseminare, als Pflanzschulen der künftigen Geistlichkeit, seine besondere Aufmerksamkeit auf sich; er zeichnet ein Ideal dieser Institute und ihrer Einrichtungen, und entwickelt unter Hindeutung auf die großen Geistesmänner und Regeneratoren des klerikalen Geistes: Carolus Borromäus, Franziskus Salesius, Vincenz von Paul und Fenelon, die Bedingungen, unter welchen nach seinem Dafürhalten die Priesterseminare der Gegenwart den Anforderungen und Bedürfnissen der Zeit zu genügen im stande

[1]) Vgl. Neue Beiträge zur Bildung des Geistlichen. München 1809.

sein dürften. In seinen „Früchten echter Pastoraltheologie"[1]) gibt er in biographischen Skizzen aus persönlicher Anschauung Schilderungen vom Leben und Wirken apostolischer Geistesmänner, die ihm persönlich befreundet waren; Heggelin, Winkelhofer, K. Schlund, J. M. Steiner, J. P. Röder heißen jene Edlen, deren Gedächtnis Sailer der ehrenden Erinnerung der Nachwelt retten wollte. Hier sind ferner Sailers eigene Bemühungen um Förderung und Verbreitung einer erleuchteten christlichen Erkenntnis und Frömmigkeit in den Kreisen der Gebildeten sowohl und der Studierenden, wie im gläubigen Volke, zu erwähnen; vor allem einmal sein kleineres und sein größeres Gebetbuch[2]), seine Geistesübungen[3]) und Betrachtungen[4]), seine „Blicke des heiligen Paulus in die Tiefen der Weisheit"[5]), ferner sein „Heiligtum der Menschheit"[6]) samt einer Reihe sonstiger religiöser Reden an die studierende Jugend[7]), und endlich seine „christlichen Reden ans Christenvolk"[8]), Homilien[9]) und sonstigen „Predigten bei verschiedenen Anlässen".[10]) Als Homileten thaten sich unter Sailers Zeitgenossen aus jener Epoche nebstdem noch hervor sein Freund Winkelhofer, dessen Predigten er herausgab, Dietl, Mutschelle, Jais, Hunolt, Heims, Fr. A. Schneider, der Fürstbischof Fr. Ludw. v. Erthal, A. Gretsch, Rud. Graser und Ign. Wurz, welche beide auch ausführliche, nunmehr aber veraltete Theorien der kunstgerechten geistlichen Beredsamkeit unter Hinblick auf französische Muster lieferten[11]), u. A.

---

[1]) Siehe sämtl. Werke (herausgegeben von Widmer), Bd. XXI.
[2]) S. W., Bd. XXII—XXV.
[3]) S. W., Bd. XXVI.
[4]) S. W., Bd. XXXVI, XXXVII.
[5]) S. W., Bd. XXVII.
[6]) S. W., Bd. XXVIII, XXIX.
[7]) S. W., Bd. XXX.
[8]) S. W., Bd. XXXI.
[9]) S. W., Bd. XXXII, XXXIII.
[10]) S. W., Bd. XXXIV—XXXVI.
[11]) Graser: Vollständige Lehrart zu predigen, oder wahre Beredsamkeit der christlichen Kanzel, nach den Vorschriften der berühmtesten Redner Frankreichs und Deutschlands in gründlichen Regeln verfaßt. Augsburg 1768. — Wurz: Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit. Wien 1770, 2 Bde.

Mit den Bemühungen um Pflege und Hebung der praktischen Theologie und Pastoralwissenschaft hängen die Bestrebungen zusammen, die Kenntnis der heiligen Schrift unter den Katholiken zu verbreiten und zu verallgemeinern. Der Fürstbischof von Passau, Graf Joseph Maria Thun, ließ im Jahre 1762 den ersten Band einer Übersetzung des Neuen Testamentes mit erklärenden Anmerkungen erscheinen; der Vollendung dieser Arbeit kam der Tod des Verfassers zuvor. Eine vollständige Übersetzung des Neuen Testamentes lieferte der Prager Professor Christoph Fischer[1]), der zwar mit Geschmack und guter Sprachkenntnis interpretierte, aber nicht selten dem tieferen Sinn des Schriftwortes nicht gerecht wurde, und augenscheinlich, wie schon das seiner Arbeit vorausgeschickte Vorwort zeigt, von den Vorurteilen seiner Zeit abhängig war. Heinrich Braun, dem Benediktinerorden angehörig und geistlicher Rat des Kurfürsten von Pfalzbayern, bot eine Übersetzung der gesamten heiligen Schrift nach dem Texte der Vulgata[2]) „mit Erklärungen nach dem Sinne der heiligen römisch-katholischen Kirche, der heiligen Kirchenväter und berühmtesten katholischen Schriftausleger“ nebst eigenen Bemerkungen; nicht minder war Ignaz Weittenauer, Professor der morgenländischen Sprachen in Innsbruck, bemüht, in den seiner Bibelübersetzung[3]) beigefügten Anmerkungen dem kirchlichen Dogma gerecht zu werden. Neben diesen Übersetzungen sind jene Rosalinos über die gesamte Schrift[4]), Mutschelles[5]) und Schwarzels über das Neue Testament[6]), letztere mit Erklärungen des Wortsinnes und moralischen Auslegungen, zu nennen. Der Pfarrer zu Gebratshofen im Stifte Kempten, Dominikus von Brentano, begann im Auftrage des Fürstabtes von Kempten eine Übersetzung der gesamten Schrift nach dem Urtexte[7]), welche nach Brentanos Tode († 1794) von Thadd. Ant. Dereser fortgesetzt, und zuletzt von

[1]) Prag 1784.
[2]) Augsburg 1788—97, 10 Bde.; dazu ein biblisches Universallexikon, 2 Bde.
[3]) Augsburg 1783—89, 14 Bde.
[4]) Wien 1792, 3 Tle.
[5]) München 1790, 2 Tle.
[6]) Ulm 1802 ff., 6 Bde.
[7]) Kempten 1790.

Professor Scholz in Bonn, unter neuer Überarbeitung verschiedener Partien der Arbeiten seiner Vorgänger, zu Ende geführt wurde[1]).

Was während dieses Zeitraumes für die gelehrte Schriftkunde geleistet worden, haben wir zum größeren Teile schon an einem früheren Orte (s. oben S. 136 ff.) angeführt. Wir erwähnen hier nachträglich die hermeneutischen Arbeiten von Seb. Seemiller[2]), St. Haydn[3]), J. N. Schäfer[4]), Dan. Ries[5]), sowie die hermeneutischen und isagogischen Schriften von Sandbichler[6]). Großes Aufsehen erregte seiner Zeit die Auslegung des Mainzer Professors Lorenz Isenbiehl über Jesaias 7, 14, welche von den meisten darüber zu Rate gezogenen theologischen Fakultäten des katholischen Deutschlands, zuletzt vom Papste Pius VI. selber zensuriert und verworfen wurde. Isenbiehl hatte den messianischen Charakter der bezüglichen jesaianischen Stelle geläugnet; der Kurfürst von Mainz nötigte ihn, seine ärgerliche Behauptung zurückzunehmen. Charakteristisch für die Denkart der betreffenden Männer ist es, daß neben einigen anderen ein Rautenstrauch, Oberthür, Hontheim sich zu gunsten Isenbiehls geäußert hatten; hingegen schrieben gegen sein Buch J. Jung in Heidelberg, Zwerger in Konstanz, Goldhagen und Schmitt in Mainz. Auch der Professor Jahn in Wien erregte die Unzufriedenheit des Kardinalerzbischofes Migazzi, der sich deshalb mit einer Beschwerde an den Kaiser Franz wendete. Die Beschwerdepunkte waren, daß Jahn seinem eigenen Geständnisse zufolge hin und wieder von seinen Vorgängern abgewichen und seinem individuellen Dafürhalten gefolgt sei, daß er die Bücher Job, Jonas, Tobias und Judith für bloße Lehrgedichte erklärt, und in den Daemoniacis des Neuen Testaments keine Besessenen, sondern bloß gefährlich Kranke erkannt habe. Die hierüber nieder-

---

[1]) Vollständige Ausgabe: Frankfurt 1820—36, 17 Bde.

[2]) Hermeneutica sacra. Augsburg 1779.

[3]) Introductio hermeneutica in libros sacros N. T. Wien 1777.

[4]) Ichnographia hermeneuticae sacrae. Mainz 1784.

[5]) Institutiones hebraicae. Mainz 1787.

[6]) Über die Zuverlässigkeit des Grundtextes. Frankfurt und Leipzig 1788. — Abhandlung über die zweckmäßigen Mittel, den hebräischen und griechischen Grundtext der Bibel dem Wortsinne nach richtig zu verstehen. Salzburg 1791.

gesetzte Kommission urteilte, daß zwar die von Jahn angeregten Fragen in einer wissenschaftlichen Exegese und Hermeneutik nicht zu umgehen seien, und daß seine Meinungen nicht als geradezu heterodox bezeichnet werden könnten; daß er jedoch schuldig gewesen wäre, die unter den Theologen der deutschen katholischen Kirche gemeinhin bestehende Ansicht zu respektieren, die Kollision mit seinem Bischofe zu vermeiden und bei seinen jungen Zuhörern keine ärgerlichen Vermutungen und Zweifel zu wecken. Auch sei für die Erklärung der Sache z. B. in Bezug auf die evangelische Erzählung von den Teufeln, welche in die Schweine der Gerasener fuhren, nichts geholfen, wenn die in dieser Erzählung erwähnten Daemoniaci einfach für Kranke erklärt würden. Demgemäß wurde dem Professor Jahn aufgetragen, die vom Kardinalerzbischof beanstandeten Sätze sowohl im mündlichen Vortrage, als in etwaigen neuen Auflagen seiner Schriften so zu modifizieren, daß sie lediglich die Eigenschaft einer historisch-problematischen Erzählung annehmen; nebstbei behielt sich die Regierung vor, künftighin vor Zulassung und Einführung eines theologischen Lehrbuches jederzeit das Gutachten der Bischöfe einzuholen. Übrigens war Jahn einer der bedeutendsten und hervorragendsten Bibelkundigen des katholischen Deutschlands von dazumal; seit a. 1789 an der Wiener Universität lehrend als Professor der orientalischen Sprachen, der biblischen Archäologie und Einleitung ins Alte Testament, veröffentlichte er über alle diese Fächer eine Reihe von Schriften, nämlich eine hebräische, syrisch-chaldäische und arabische Sprachlehre zusamt den entsprechenden Chrestomathien, eine ausführliche biblische Archäologie in fünf Bänden, eine Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Bundes, die in ihrer zweiten Auflage vier Bände stark war, eine biblische Hermeneutik. Nebstdem veranstaltete er eine schöne Ausgabe der hebräischen Bibel mit einer neuen Kapiteleinteilung und einer Sammlung verschiedener Lesearten, die auf Kosten des Stiftes Klosterneuburg gedruckt wurde. Neben und nach Jahn wirkte an der Wiener Universität der Mölker Benediktiner Gregor Mayer, der später als Domherr in Linz starb, und gleichfalls teils mit orientalischer Literatur, teils mit neutestamentlicher Exegese sich beschäftigte; er hinterließ nebst anderen Schriften eine Einleitung ins Neue Testament

und Kommentare über das Matthäus- und Johannes-Evangelium, über die Briefe Pauli an die Galater und Thessalonicenser.

Wir haben nun schließlich noch auf das Verhältnis der katholischen Wissenschaft und Bildung am Abschluß des achtzehnten Jahrhunderts zur neuzeitlichen Bildung, der philosophischen insbesondere, näher einzugehen, und die geistigen Bewegungen zu beleuchten, welche aus der Berührung mit der neueren deutschen Philosophie seit Kants Auftreten unter den deutschen Katholiken hervorgerufen wurden. Wir haben bereits oben den Einfluß hervorgehoben, welchen die nationale deutsche Philosophie auf katholische Leistungen religionsphilosophischen Inhaltes und auf dogmatisch-spekulativem Gebiete genommen hat; es erübriget nunmehr noch, näher und bestimmter anzugeben, in welches Verhältnis sich das katholische Bildungsstreben in seinen hervorragenden Vertretern zu den vornehmsten Stimmführern und Systemen der neuzeitlichen philosophischen Forschung setzte. Wir treffen hier auf ein teils abweisendes, teils zustimmendes Verhalten zu jedem dieser neueren Systeme; jedes derselben hinterließ aber letztlich tiefgehende Spuren im Bildungsstreben des katholischen Deutschlands, ja die gesamte kirchliche Theologie und katholische Wissenschaft wurde allmählich mehr oder weniger in den allgemeinen geistigen Entwickelungsprozeß der Nation hineingezogen. Gegen die Kantsche Philosophie wurde anfangs vom Standpunkte eines eklektischen Dogmatismus und empiristisch-gefärbten Wolffianismus reagiert; J. A. Zallinger und Stattler sind die hervorragendsten Repräsentanten dieser Opposition. Zallinger[1]) unterzieht die Kantsche Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft einer ausführlichen Kritik. Er stößt sich vor allem an dem Subjektivismus Kants, der den wesentlichen und allgemeinen Modis unserer sinnlichen und intellektuellen Apprehensionen eine rein subjektive Geltung zuerkennt, und dem menschlichen Geiste jede Möglichkeit einer spekulativen Erkenntnis übersinnlicher Objekte abspricht. Kant wirft die Frage auf, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, und restringiert die Möglichkeit solcher

---

[1]) Disquisitionum philosophiae Kantianae libri duo. Augsburg 1799, 2 Tle.

Urteile auf Gegenstände unserer sinnlichen Erfahrung. Aber die von ihm aus der Arithmetik und Geometrie hierfür beigebrachten Beispiele beweisen gegen ihn; die angeblich synthetischen Urteile der Mathematik beruhen nicht auf Anschauung, sondern auf Ratiozination, und diese ist auf gewisse unmittelbar einleuchtende Prinzipien gestützt, welche eine von der sinnlichen Erfahrung unabhängige Geltung haben, z. B. daß das Ganze größer als seine Teile sei, daß zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, auch untereinander gleich seien u. s. w. Übrigens sind die Sätze der mathesis pura lauter analytische Urteile; auch die sogenannten synthetischen Sätze der spekulativen Physik sind nicht als synthetische Urteile a priori, sondern als empirische synthetische Sätze zu fassen. Synthetische Urteile a priori in Kantschem Sinne sind solche, durch welche von einem Subjekte ohne zureichenden Erfahrungs-, Auktoritäts- oder Vernunftgrund ein Prädikat ausgesagt wird, das sich nicht erweisen läßt. Kant scheidet die sinnlichen Anschauungen und Apperzeptionen des Menschen auf das schroffste vom Verstandesdenken und dieses von den Vernunftapperzeptionen ab. Er setzt das Denken einseitig in das Urteilen, als ob z. B. das Kind, welches zum verständigen Urteilen noch nicht reif ist, gar nichts dächte, und seine Apperzeptionen der Sinnendinge mit keinen Gedanken derselben verbunden wären. Aber freilich gibt es nach Kant für uns keine Apperzeptionen des Dinges, sondern nur der Erscheinung desselben, wie er, dem gewohnten Sprachgebrauche entgegen, den Inhalt der Sinnesvorstellung zu nennen liebt; sonderbar genug bezeichnet er dasjenige, was er Erscheinung nennt, als einen unbestimmten Gegenstand, als ob das Singuläre, was Gegenstand unserer empirischen Anschauung ist, nicht an sich das Allerbestimmteste wäre. Kant erklärt den Raum für eine bloße subjektive Anschauungsform des Menschen, und spricht damit unseren allgemeinsten Vorstellungen und Begriffen über die Körperdinge, Ausdehnung, Größe, Gestalt derselben, objektive Gültigkeit ab; möge er aber erklären, wie die übrigen, durch die Sinne wahrgenommenen Eigenschaften der Dinge, welche das Materiale unserer Vorstellungen von den Sinnendingen bilden, ohne jene mit der Idee der Räumlichkeit unmittelbar zusammenhängenden Eigenschaften gedacht werden können! Auch die Zeit

wird von Kant als eine bloß subjektive Anschauungsform erklärt; in der Begründung dieser von der herkömmlichen unbefangenen Auffassung abweichenden Ansicht wird die Simultaneität oder Succession der Perzeptionen mit der Advertenz auf diese Simultaneität oder Succession verwechselt. Zeit und Raum sind, was Kant immer dawider sagen mag, empiristisch gewonnene Begriffe, haben also eine objektive Gültigkeit und setzen das Vorhandensein des Zeitlichen und Räumlichen voraus, von dem sie abgezogen werden. Kant meint, der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich, verschiedene Räume nicht ineinander sein können, sei ein synthetischer Satz a priori, indem er sich aus einem allgemeinen Begriffe nicht herleiten lasse; aber gesteht doch Kant selber zu, daß der Begriff der Zeit die Vorstellung des Nacheinander, der Raumbegriff die Vorstellung des Nebeneinander in sich schließe; also läßt sich jener Satz analytisch aus dem Raum- und Zeitbegriffe ableiten, und ist somit kein synthetisches Urteil a priori, kann demzufolge auch nicht als Beweis für eine subjektive Apriorität der Zeit- und Raumvorstellung dienen. Kant will die Realität des Zeit- und Raumbegriffes nicht leugnen; wenn aber diese Realität bloß subjektiv sein soll, wodurch unterscheidet sie sich von jener der Träume und Illusionen? Kant bekennt sich zum transscendentalen Idealismus, der sich vom Idealismus Berkeleys dadurch unterscheidet, daß Kant das Ding an sich stehen läßt, während er alles von uns am Dinge, ja sogar am eigenen Ich Wahrgenommene für bloße subjektive Apperzeption hält. Aber ist denn das Ding ohne jene Eigenschaften, durch welche es uns wahrnehmbar wird, denkbar? Kann man ein Körperding ohne Ausdehnung, Größe, Gestalt u. s. w. denken? Und wenn nicht, welchen Grund haben wir, ihm die bestimmte, konkrete, durch unsere Sinne wahrgenommene Beschaffenheit abzusprechen? Eine umständliche Polemik richtet Zallinger gegen die Kantschen Kategorien und deren angebliche Priorität; alle Kategorien lassen sich aus den Erfahrungen der äußeren Sinne oder des sensus intimus durch die Funktionen des abstrahierenden und urteilenden Denkens ableiten. Noch weniger, als mit Kants Theorie vom Verstandeserkennen, weiß Zallinger mit der Kantschen Vernunftlehre anzufangen; Kant hätte das hierauf bezügliche Hauptstück seines

Werkes, welches er transscendentale Dialektik betitelte, lieber die Sophistik der Transscendentalphilosophie nennen sollen. Unter diese Sophistereien rechnet Zallinger Kants Antinomien, sowie die Kantsche Erklärung über den Ursprung der Idee eines höchsten Wesens und seine Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. Die von Kant aufgestellten vier kosmologischen Antinomien sind nicht, wie Kant behauptet, unlösliche Gegensätze. In den ersten drei Antinomien ist einfach die Thesis richtig, die Antithesen aber, in welchen die zeitlich-räumliche Unendlichkeit und unendliche Teilbarkeit des Weltganzen und die absolut durch sich selber determinierte Notwendigkeit der Weltentwickelung behauptet und begründet wird, einfach das Unrichtige. In der vierten Autinomie, welche den unlöslichen Gegensatz zwischen Denknotwendigkeit und Denkunmöglichkeit einer höchsten innerweltlichen oder außerweltlichen Weltursache zum Gegenstande hat, sind Thesis und Antithesis falsch gestellt; die Thesis, welche nach Analogie des in den drei ersten Antinomien beobachteten Verfahrens die Anschauung der älteren metaphysischen Dogmatiker ausdrücken sollte, lautet pantheistisch, die Antithese atheistisch. Der Grund dieser falschen Gegeneinanderstellung, in welcher das einzig richtige Dritte völlig ausfällt, liegt in dem Vorurteile Kants gegen den kosmologischen Beweis für Gottes Dasein, durch welchen die Existenz einer überweltlichen Weltursache zu erhärten ist. Kant stößt sich daran, daß die bisherigen Metaphysiker, da sie in der Reihe der bedingten Ursachen kein absolut Erstes fanden, dieses außerhalb derselben suchten; dies sei ein ungerechtfertigter Sprung aus der Reihe der Phänomena auf ein transscendentales Sein außer der Reihe. Aber, ist denn dieser Sprung nicht ein logisch notwendiger? Wenn das Notwendige nicht als einzelnes Glied innerhalb einer endlichen Reihe gefunden wird, wenn es ferner unstatthaft ist, eine unendliche Reihe bedingter Glieder zu setzen, was bleibt übrig, als auf ein außerhalb der Reihe stehendes Absolutes zu schließen? Kant erklärt dies für ein Überspringen vom empirischen Begriffe des Zufälligen auf den intelligiblen Begriff desselben. Dieser Einwand ist verfehlt, und stimmt mit Kants eigenen Anschauungen nicht zusammen. Es gibt im Sinne der Kantschen Philosophie gar keinen empirischen d. i. von der Erfahrung ab-

strahierenden Begriff der Kontingenz; also kann es in Kants Sinne auch keinen Sprung vom empirischen Begriffe auf den intelligiblen Begriff derselben geben. Ein empirischer Begriff wäre der durch den inneren oder äußeren Sinn gewonnene; der Begriff der Willensfreiheit gilt Kant nicht als ein durch das Zeugnis des inneren Sinnes gewonnener, sondern als intelligibler Begriff — die Kontingenz der Naturdinge hält Kant gewiß nicht für einen von der äußeren sinnlichen Erscheinung der Dinge abstrahierten Begriff. Kant stellt ausdrücklich in Abrede, daß der Begriff der Notwendigkeit ein empirischer sei; also muß er vom Korrelate desselben, dem Begriffe der Zufälligkeit, dasselbe annehmen. Kant schließt die Begriffe von Ursache und Möglichkeit vom Bereiche der empirisch erworbenen Begriffe aus; wie könnte er den mit ihnen zusammenhängenden Begriff der Zufälligkeit für einen empirischen Begriff nehmen? Aus dem Gesagten erhellt hinlänglich, daß Kants Einwendungen gegen den Schluß von den kontingenten Weltdingen auf eine überweltliche Seinsursache derselben unhaltbar sind. Diese Einwendungen stützen sich auf den Grundirrtum allgemeinerer Art, der Mensch könne die sinnliche Erfahrung nirgends transscendieren; daraus würde freilich folgen, daß der Mensch von einer überweltlichen Seinsursache der Dinge nichts wissen könne, und wäre auch der Schluß von den Vollkommenheiten der Dinge auf ein überweltliches Urvollkommenes als absoluten Urquell dieser relativen Vollkommenheiten unzulässig. Demzufolge kann Kant dahin kommen, die menschliche Gottesidee für ein bloßes Ideal der Vernunft zu erklären, dessen Realität durch theoretische Gründe nicht erweisbar sei. Es gelang ihm indes nicht zu zeigen, daß die Idee des allervollkommensten Wesens, selbst nur als rein subjektive Vernunftidee genommen, die wirkliche Existenz Gottes nicht in sich schließe; noch weniger hat er bewiesen, daß der ontologische Beweis für Gottes Dasein der einzige theoretische Beweis sei und alle übrigen lediglich auf ihn zurückzuführen seien. Auch hat er jene übrigen, außer dem ontologischen Argumente noch bestehenden und geltenden Beweisarten nur unvollständig aufgezählt, somit eine ebenso lückenhafte als verfehlte Kritik der theoretischen Vernunftbeweise für Gottes Dasein gegeben.

Wir müssen von einem näheren Eingehen auf die näheren Auseinandersetzungen Zallingers über den letzterwähnten Punkt absehen, und gehen auf seine Kritik des moralisch-praktischen Teiles der Kantschen Lehre über, der sich auf die metaphysische Begründung der Sittenlehre bezieht. Kant will eine Moral aus reiner Vernunft liefern; er verlangt vom moralischen Gesetze, daß es absolut und kategorisch gelte, seinem Inhalte nach auf alle Vernunftwesen passe, und apodiktische Geltung habe. In dieser Grundforderung Kants zeigt sich bereits, wohin das Abstrahieren von allem erfahrungsmäßig Gegebenen führe. Hätte Kant auf die gegebenen menschlichen Verhältnisse Rücksicht genommen, so würde ihm nicht entgangen sein, daß es neben absoluten sittlichen Verpflichtungen auch hypothetische gebe, daß nicht alles Sittliche apodiktisch geboten, sondern nicht Weniges in Form eines Rates empfohlen sei; er würde dann überhaupt nicht von einer Moral, die auf alle Vernunftwesen paßt, gesprochen, sondern auf eine speziell der menschlichen Natur angemessene Moral reflektiert haben. Als den sittlich guten Willen bezeichnet Kant denjenigen, der sich aus reiner Achtung vor dem Gesetze ohne Rücksicht auf irgend ein anderes Motiv bestimmt; selbst das Motiv der vernünftigen Selbstliebe und die Rücksicht auf das Gericht des gerechten Gottes ist aus den Erwägungen des wahrhaft sittlichen Menschen ausgeschlossen. Die Rücksicht auf die dereinstige Belohnung der Tugend hält Kant für ein des sittlich gestimmten Menschen unwürdiges Tugendmotiv. Daraus ist nun hinlänglich zu entnehmen, was von Kants Definition der Pflicht zu halten sei; er definiert sie als Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetze. Wenn aber Kant nebenher den Unterschied zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten anerkennt, und erstere als diejenigen bezeichnet, welche keine Ausnahme zu gunsten der Neigung verstatten, so gesteht er ja doch zu, daß es andere Pflichten gebe, in welchen dem Motive der Neigung Raum gegeben werden dürfe! Nicht minder wird er sich selber untreu, und vergißt seinen Vorsatz, eine von allen spezifischen empirisch-konkreten Bedingungen des Menschendaseins unabhängige Begründung der Moral zu geben, wenn er seine allgemeine Sittenregel durch die Hindeutung auf den Zweck der menschlichen

Natur, auf die Einrichtung der menschlichen Daseinsordnung, auf das soziale Wohl u. s. w. begründet. Kant richtet seine Polemik im besonderen auch gegen das sogenannte theologische Moralprinzip, neben welchem ihm das ontologische, so inhaltleer es auch sei, immerhin noch annehmbarer scheint; es dünkt ihm schlechthin unzulässig, die Vernunftgründe des Sittlichen von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, da wir von den Vollkommenheiten desselben keine Anschauung haben. Allerdings keine Anschauung, wohl aber einen Begriff, den wir durch Betrachtung der Welt und unserer selbst gewinnen, und dessen Realität von uns als die denknotwendige Voraussetzung der Existenz unserer Verpflichtungen erkannt wird. Kant will, daß der sittliche Wille sich selber Gesetz sei; in der Begründung dieser Ansicht indentifiziert er den Willen mit der sogenannten praktischen Vernunft, und macht es damit zweifelhaft, ob er, trotz seiner oft wiederholten und dringlichst betonten Überzeugung, daß der Wille von der Sinnlichkeit unabhängig sei, von einer Willensfreiheit im metaphysischen Sinne des Wortes etwas wisse, oder an dieselbe glaube. Er will wohl an dieselbe glauben, aber bloß in praktischer Beziehung; in spekulativer Hinsicht dünkt ihm der Weg der Naturnotwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer, als jener der Freiheit. Also sind theoretische und praktische Vernunft nach seiner Auffassung in einem unlöslichen Zwiespalt befangen!

Noch einläßlicher und ausführlicher, als Zallingers Kritik ist jene Stattlers [1]), der bereits vor Zallinger Kants Lehre einer Besprechung unterworfen hatte, und diese in mehreren Streitschriften noch weiter fortsetzte. Kant selber soll auf Stattlers Einreden großes Gewicht gelegt, und ihn für einen der bedeutendsten und achtbarsten aus seinen Gegnern erklärt haben. Stattler erklärt den Ursprung der Kantischen Philosophie aus drei Haupt- und Grundgedanken ihres Urhebers. Der erste dieser Gedanken ist die durch Humes Anstreitung des Kau-

---

[1]) Anti-Kant. München 1788, 3 Bde. — Ferner: Der Anti-Kant im Kurzen, oder vollständige Widerlegung aller von Hrn. Joh. Schulz, kön. Hofprediger und Professor der Mathematik in Königsberg, im ersten Theile seiner Prüfung vertheidigten entscheidenden Hauptsätze der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Augsburg 1791.

salitätsbegriffes in ihm erzeugte Vermutung, daß dieser Begriff seinen Ursprung nicht in der Erfahrung haben könne, folglich für einen apriorischen Begriff gehalten werden müsse, ohne daß er jedoch eine Möglichkeit gesehen hätte, die metaphysische Gültigkeit desselben nachzuweisen. Der zweite Hauptgedanke war die seinem Denken sich aufdringende Apriorität des Zeit- und Raumbegriffes und das Dritte die damit zusammenhängende, aus der Leibnizschen Philosophie geschöpfte Ansicht, daß sich kein Einfluß der äußeren Dinge auf unser sinnliches Vorstellen und somit auch, wie Kant weiter schloß, kaum das Dasein ersterer beweisen lasse — unser Wille fasse lediglich Erscheinungen des inneren und äußeren Sinnes in sich. Kant hielt die Leibnizsche Philosophie für die bewährteste aus allen, die er kannte; da er nebenher die Überzeugung hegte, daß seine eigene Lehre gegen alle denkbaren Einwendungen der Leibnizianer Stich halte, so mochte er glauben, daß seine Philosophie die zur Zeit einzig mögliche und der notwendige Unterbau jeder weiteren Philosophie sei. Die Ursache, aus welcher er sich angetrieben fühlte, bisher nie erhörte synthetische Sätze a priori zu ersinnen, lag ohne Zweifel in dem Mangel an Einsicht in die Allgemeingültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde; Kant läßt diesen Satz nur für zufällige Begebenheiten und Ereignungen gelten. Ferner ließ sich Kant durch das Vorurteil täuschen, als ob die bisherige Metaphysik nicht bloß ihre ersten Begriffe, sondern auch die Allgemeinheit derselben aus der Erfahrung hergeleitet hätte, wogegen Stattler schon in seiner Logik gezeigt zu haben glaubt, daß die Allgemeinheit jener Begriffe aus dem Satze des Widerspruches sich erhärte. Stattler stellt sich die doppelte Aufgabe, die Kant mangelnden Grundkenntnisse einer guten Logik und Metaphysik aufzuweisen, und alle Teile der Kantschen Vernunftkritik einer kritischen Beurteilung zu unterziehen. Die Kantsche Vernunftkritik zerfällt in drei Hauptteile: Ästhetik, Analytik, transscendentale Dialektik. Unter Ästhetik versteht Kant die Wissenschaft von den Regeln der sinnlichen Wahrnehmung, welche von ihm auf ein rein passives Verhalten des äußeren und inneren Sinnes reduziert wird; Zeit und Raum seien die angebornen apriorischen Formen dieses sinnlichen Anschauungsvermögens, das An-sich der durch dasselbe appercipierten Objekte

etwas für uns Unerkennbares. Daß Kant die Anschauungen des äußeren und inneren Sinnes für etwas rein Passives erklärt, ist eine unbegreifliche Irrung. Das Affiziertwerden des äußeren Sinnes bewirkt für sich allein noch keine bewußte Vorstellung, die eben erst aus dem thätigen Anschauen der rezipierten Affektion entspringt; die thätige Advertenz aber auf dieses Anschauen und die sonstigen inneren Seelenvorgänge und Seelenthätigkeiten heißt der innere Sinn. Die sinnlichen Vorstellungen als rein passive Zustände der Seele sind unmittelbare Vorstellungen der äußeren Objekte, und werden durch diese in unserer Seele bewirkt; wie nun die äußeren Objekte die Ursachen unserer Vorstellungen von ihnen sind, so sind sie auch Ursache, daß wir sie als räumliche und raumerfüllende Objekte wahrnehmen. Indem nämlich die numerisch von einander verschiedenen Dinge kraft des Satzes vom Widerspruche notwendig außer unserer Seele und außer einander, jedes an einem anderen Orte, existieren, und sohin notwendig einen Raum ausmachen, so können sie durch ihre zusammengesetzte Wirkung auf unser Vorstellungsvermögen nur solche, ebenfalls zusammengesetzte Vorstellungen hervorbringen, unter welchen sie uns als einen Raum ausmachend erscheinen. Der apriorische Grund, daß wir die Dinge im Raume anschauen und vorstellen, liegt also in den sinnlichen Dingen selber. Ebenso ist die objektive wirkliche Zeitfolge in den äußeren Dingen der wahre apriorische Grund dessen, daß diese Zeitfolge auch in unseren Vorstellungen der Dinge statt hat; und nicht minder ist die wirkliche Zeitfolge im Entstehen unserer Vorstellungen, Gedanken und sonstigen inneren Vorgänge und Handlungen der apriorische Grund dessen, daß wir, auf diese Vorgänge advertierend, eine Zeitfolge derselben wahrnehmen. Es läßt sich gar nicht denken, wie die Sinnlichkeit, die nach Kant nur ein rein passives Rezeptionsvermögen ist, den Eindrücken äußerer Gegenstände die ihnen an sich fremde Form des Raumes oder den inneren Seelenvorgängen die Form der Zeit sollte aufdrücken können. Sind Zeit und Raum nicht angeborne apriorische Formen unseres Vorstellens, so sind auch jene ersten Sätze der Arithmetik und Geometrie, welche Kant als synthetische Urteile a priori ausgeben will, keine synthetischen Urteile, sondern vielmehr analytische Urteile, welche durch Aufweisung eines

aus dem angeschauten Objekte entnommenen zureichenden Grundes sich begründen. Es wäre seltsam, meint Stattler [1]), wenn alle Mensche auch jene, welche die Mathematik auch nicht einmal dem Namen nach kannten, doch alle jene Formen der wundervollen Figuren der höheren Geometrie, welche sich alle ebenso, wie ein Dreieck, konstruieren lassen, schon a priori mit ihren sämtlichen Eigenschaften anschaulich in sich enthielten. Solche außerordentliche Sätze forderten eine viel stärkere und überzeugendere Probe, als die einmal angenommenen pur mentalen apriorischen Formen des Raumes und der Zeit sind. Selbst eine Mathematik, welche sich nach Kants Erklärung nur auf eine solche Art von Konstruktion d. i. in Wahrheit auf einzelne Erfahrungen gründen würde, ohne die Allgemeinheit ihrer Sätze selbst aus den Begriffen mit Aufweisung eines deutlichen, hinreichenden Grundes zu erweisen, würde sehr von ihrer Würde verlieren.

Der zweite Teil der Kantschen Vernunftkritik oder die transscendentale Analytik handelt von den apriorischen Denkformen des Verstandes. Stattler sucht zu zeigen, daß Kant diese Denkformen sich ganz unnötigerweise erdachte, daß sie unangemessen und widersinnig seien, und Kant ganz willkürlich und ohne gültigen Grund das menschliche Verstandeserkennen auf die sinnliche Erfahrung beschränke. Kant hat sich seine Kategorientafel ganz unnötigerweise erdacht. Er wollte die Verstandesformen alles Erscheinenden klassifizieren; wie passen darunter die Begriffe der Substanz, des Subjektes der Accidenzen, der wirksamen Ursachen? Indem sich Kant bemüht, diese Begriffe zu bloßen Bezeichnungen des Erscheinenden herabzusetzen, erfindet er ganz neue metaphysische Begriffe, welche für niemand, als eben nur für einen blindgläubigen Kantianer Geltung haben können. Die Kategorien sollen bloß Begriffe von Erscheinungen sein; denn es steht für Kant im voraus fest, daß wir von dem, was hinter der Erscheinung steht, oder vom Dinge an sich keine Wahrnehmung haben. Wenn nun aber selbst die Erscheinungen der Dinge objektive Wahrheit haben, und die durch sie erscheinenden Objekte wirklich vorhanden sind, wie kann uns dann Kant Verstandesbegriffe andichten, welche nur auf Erscheinungen passen sollen, und unter welche kein reelles

[1]) Anti-Kant, Bd. I, S. 266 f.

etwas für uns Unerkennbares. Daß Kant die Anschauungen des äußeren und inneren Sinnes für etwas rein Passives erklärt, ist eine unbegreifliche Irrung. Das Affiziertwerden des äußeren Sinnes bewirkt für sich allein noch keine bewußte Vorstellung, die eben erst aus dem thätigen Anschauen der rezipierten Affektion entspringt; die thätige Advertenz aber auf dieses Anschauen und die sonstigen inneren Seelenvorgänge und Seelenthätigkeiten heißt der innere Sinn. Die sinnlichen Vorstellungen als rein passive Zustände der Seele sind unmittelbare Vorstellungen der äußeren Objekte, und werden durch diese in unserer Seele bewirkt; wie nun die äußeren Objekte die Ursachen unserer Vorstellungen von ihnen sind, so sind sie auch Ursache, daß wir sie als räumliche und raumerfüllende Objekte wahrnehmen. Indem nämlich die numerisch von einander verschiedenen Dinge kraft des Satzes vom Widerspruche notwendig außer unserer Seele und außer einander, jedes an einem anderen Orte, existieren, und sohin notwendig einen Raum ausmachen, so können sie durch ihre zusammengesetzte Wirkung auf unser Vorstellungsvermögen nur solche, ebenfalls zusammengesetzte Vorstellungen hervorbringen, unter welchen sie uns als einen Raum ausmachend erscheinen. Der apriorische Grund, daß wir die Dinge im Raume anschauen und vorstellen, liegt also in den sinnlichen Dingen selber. Ebenso ist die objektive wirkliche Zeitfolge in den äußeren Dingen der wahre apriorische Grund dessen, daß diese Zeitfolge auch in unseren Vorstellungen der Dinge statt hat; und nicht minder ist die wirkliche Zeitfolge im Entstehen unserer Vorstellungen, Gedanken und sonstigen inneren Vorgänge und Handlungen der apriorische Grund dessen, daß wir, auf diese Vorgänge advertierend, eine Zeitfolge derselben wahrnehmen. Es läßt sich gar nicht denken, wie die Sinnlichkeit, die nach Kant nur ein rein passives Rezeptionsvermögen ist, den Eindrücken äußerer Gegenstände die ihnen an sich fremde Form des Raumes oder den inneren Seelenvorgängen die Form der Zeit sollte aufdrücken können. Sind Zeit und Raum nicht angeborne apriorische Formen unseres Vorstellens, so sind auch jene ersten Sätze der Arithmetik und Geometrie, welche Kant als synthetische Urteile a priori ausgeben will, keine synthetischen Urteile, sondern vielmehr analytische Urteile, welche durch Aufweisung eines

aus dem angeschauten Objekte entnommenen zureichenden Grundes sich begründen. Es wäre seltsam, meint Stattler[1]), wenn alle Mensche auch jene, welche die Mathematik auch nicht einmal dem Namen nach kannten, doch alle jene Formen der wundervollen Figuren der höheren Geometrie, welche sich alle ebenso, wie ein Dreieck, konstruieren lassen, schon a priori mit ihren sämtlichen Eigenschaften anschaulich in sich enthielten. Solche außerordentliche Sätze forderten eine viel stärkere und überzeugendere Probe, als die einmal angenommenen pur mentalen apriorischen Formen des Raumes und der Zeit sind. Selbst eine Mathematik, welche sich nach Kants Erklärung nur auf eine solche Art von Konstruktion d. i. in Wahrheit auf einzelne Erfahrungen gründen würde, ohne die Allgemeinheit ihrer Sätze selbst aus den Begriffen mit Aufweisung eines deutlichen, hinreichenden Grundes zu erweisen, würde sehr von ihrer Würde verlieren.

Der zweite Teil der Kantschen Vernunftkritik oder die transscendentale Analytik handelt von den apriorischen Denkformen des Verstandes. Stattler sucht zu zeigen, daß Kant diese Denkformen sich ganz unnötigerweise erdachte, daß sie unangemessen und widersinnig seien, und Kant ganz willkürlich und ohne gültigen Grund das menschliche Verstandeserkennen auf die sinnliche Erfahrung beschränke. Kant hat sich seine Kategorientafel ganz unnötigerweise erdacht. Er wollte die Verstandesformen alles Erscheinenden klassifizieren; wie passen darunter die Begriffe der Substanz, des Subjektes der Accidenzen, der wirksamen Ursachen? Indem sich Kant bemüht, diese Begriffe zu bloßen Bezeichnungen des Erscheinenden herabzusetzen, erfindet er ganz neue metaphysische Begriffe, welche für niemand, als eben nur für einen blindgläubigen Kantianer Geltung haben können. Die Kategorien sollen bloß Begriffe von Erscheinungen sein; denn es steht für Kant im voraus fest, daß wir von dem, was hinter der Erscheinung steht, oder vom Dinge an sich keine Wahrnehmung haben. Wenn nun aber selbst die Erscheinungen der Dinge objektive Wahrheit haben, und die durch sie erscheinenden Objekte wirklich vorhanden sind, wie kann uns dann Kant Verstandesbegriffe andichten, welche nur auf Erscheinungen passen sollen, und unter welche kein reelles

[1]) Anti-Kant, Bd. I, S. 266 f.

Objekt subsumiert soll werden können? Kant faßt die Kategorien als apriorische, aller Erfahrung vorausgehende Begriffe, durch welche die allgemeinen Erfahrungsurteile möglich würden. Aber diese Begriffe sind ja augenscheinlich aus der Erfahrung abstrahiert, obschon die Allgemeinheit und Notwendigkeit derselben, wie Kant richtig gesehen hat, nicht aus der Erfahrung abzuleiten ist. Daraus folgt indes noch nicht, daß jene Allgemeinheit und Notwendigkeit derselben auf die von Kant angenommene Art erklärt werden müsse, die eben gar nichts erklärt, sondern einfach behauptet; es gibt eine natürlichere und minder gezwungene Erklärungsart, und dies ist die durch Applikation des Satzes vom Widerspruche ausgeführte Aufzeigung ihrer metaphysischen Allgemeinheit und Notwendigkeit. Stattler deduziert jene allgemeinen Begriffe, unter welche alles Denkbare zu fassen ist, indem er anhebt mit dem disjunktiven Gegensatze von Etwas und Nichts; alles, was immer gedacht werden mag, ist entweder etwas oder nichts, numerisch Eines oder Verschiedenes, Beharrendes oder Veränderliches u. s. w.

Die transscendentale Dialektik Kants handelt von den Vernunftideen: Seele, Welt, Gott, von deren Objekten Kant zu zeigen sucht, daß sie, weil alle Erfahrung transscendierend, für uns kein Gegenstand einer philosophischen Erkenntnis seien. Im Bemühen, die Realität, Geistigkeit u. s. w. der Menschenseele nachzuweisen, begehe die menschliche Vernunft lauter Paralogismen; in ihren Aussagen über den metaphysischen Charakter des Weltganzen stoße sie auf unlösliche Antinomien, das höchste Wesen bleibe ihr ein in seiner Wirklichkeit unerweisliches Ideal. Die Seele ist Kant nichts anderes, als der allgemeine Begriff: „Ich denke“, welcher als ein Begriff aller Begriffe des Verstandes den Verstand als allerallgemeinste Form des Bewußtseins a priori voraussetzt, und gleich den übrigen Verstandesbegriffen an sich leer, nur in wirklichen Erfahrungsurteilen einen reellen Inhalt hat. Stattler meint, man könne Kant zugeben, daß, wie von Erfahrungen des äußeren, so auch von jenen des inneren Sinnes ein allgemeiner Begriff, nämlich jener vom denkenden Ich sich abstrahieren lasse. Aber dieser Begriff setzt eine Erfahrungsidee vom denkenden Ich voraus, aus welcher der abstrakte Begriff desselben gewonnen

wird, und nun das als das Mögliche darstellt, was in der Erfahrungsidee bereits in individueller Konkretheit als wirklich angeschaut worden ist. Dieses konkrete Einzelich als Erfahrungsobjekt ist die apriorische objektive Bedingung der Möglichkeit alles empirischen Denkens von ihm als Objekt, und muß als Objekt selbstverständlich von der Wahrnehmung des Objektes unterschieden werden. Diese Wahrnehmung ist nicht bloß ein passives Innewerden, sondern eine thätige Handlung, als deren reales Prinzip eben das konkrete, individuelle Ich selber gedacht werden muß. Die unzähligen verschiedenen Selbstwahrnehmungen des denkenden Ich erhärten das Vorhandensein eines mit sich identisch verharrenden Ichs als wirksamen Prinzipes aller Gedanken der Seele. Was von dem konkreten Ich als Objekt der Erfahrungsideen jedes einzelnen, sich selber Beobachtenden, gilt, gilt von jedem möglichen Ich; von der Erfahrungsidee meines niemals wechselnden Ich als wirkenden Prinzipes und Subjektes aller meiner wechselnden Gedanken abstrahiere ich zu allererst die metaphysischen Begriffe von einem bloß möglichen, niemals wechselnden d. i. immer identischen Subjekt wechselnder innerlicher Bestimmungen, welches ich Substanz nenne; ingleichen von einem wirksamen, ursächlichen Prinzipe wechselnder Bestimmungen. Die metaphysische Gültigkeit dieser Abstraktion erhellt aus demjenigen, was über das Zustandekommen der denknotwendigen metaphysischen Begriffe bereits erinnert wurde.

Die auf dem Gebiete der Kosmologie von Kant aufgestellten Antinomien sind unschwer zu lösen. Die erste dieser Antinomien betrifft den zeitlichen Weltanfang. Kant findet eine unlösliche Schwierigkeit darin, daß der in der Zeit geschaffenen Welt eine leere Zeit vorangegangen sein müßte. Aber die Zeit fing ja eben erst mit der Schöpfung an, eine wirkliche und zugleich leere Zeit wäre ja ein Sein ohne Sein. Dieselbe falsche Vorstellung von einem Sein ohne Sein liegt dem Einwande zu Grunde, welchen Kant gegen die Begrenztheit der Welt erhebt; ist die Welt dem Raume nach begrenzt, meint Kant, so muß sie in einem leeren Raume sein, der nicht begrenzt ist. Aber der Raum ist ja gar nicht an sich; er ist nur ein notwendiges Attribut der wirklich existierenden numerischen Mehrheit gleichzeitiger Substanzen. Ist der Raum nicht an sich, so ist auch die Teilbarkeit des Raumes

ins Unendliche nur eine subjektive Vorstellung, die auf das Sachliche und Wirkliche keine Anwendung leidet. Daraus erhellt das Ungegründete des zweiten antinomischen Satzes, welchen, die unendliche Teilbarkeit der Sinnendinge betreffend, Kant der These von einem aus primitiven, nicht weiter teilbaren Grundteilen bestehenden Weltganzen entgegenstellt. Eine jede zusammengesetzte Substanz, lehrt Stattler, besteht aus einfachen Teilen; denn sonst gäbe es eine absolute Mehrheit ohne absolute Einheit d. i. ein Verhältnis numerischen Unterschiedes ohne numerisch unterschiedene Dinge. Völlig verfehlt und verschroben ist, was Kant zur Begründung der auf den Gegensatz von natürlicher Gesetzmäßigkeit und transscendentaler Freiheit bezüglichen Antinomie beibringt; gesetzmäßiger Weltzusammenhang und freie Weltursache sollen sich nicht vereinbaren lassen. Da müßte jedoch Kant zuerst zeigen, wo und wie der Begriff der Freiheit mit dem Satze vom hinreichenden Grunde streite. Seine Behauptung, die transscendentale Freiheit sei ein leeres Gedankending, dem nichts in der Erfahrung entspreche, ist ein willkürlicher Machtspruch, der sich durch einen aufmerksameren Einblick in die menschlichen Seelenvorgänge und durch eine sorgfältige Analyse unserer Willensentschließungen von selbst widerlegt. Die letzte Antinomie Kants bezieht sich auf den Begriff der ersten Weltursache, die er sich weder innerhalb, noch außerhalb der Welt existierend denken kann. Stattler deckt den Grund dieser künstlich geschaffenen Antinomie auf, und findet ihn in dem falschen Begriffe, welchen Kant mit dem Gedanken einer ersten Ursache verbindet. Kant meint, der Anfang einer Zeitreihe könne nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, bestimmt werden; also müsse die oberste Bedingung des Anfanges einer Reihe von Veränderungen in der Zeit existieren; eine solche Kausalität könne aber, fügt Kant weiterhin bei, nicht ohne weitere Ursache gedacht werden, folglich nicht unbedingt notwendig sein. Der Grundfehler dieses Raisonnements liegt in der falschen Annahme, daß der allererste mögliche Anfang einer Zeitreihe durch etwas der Zeit nach Vorhergehendes bestimmt werden könne, wobei also eine Zeit vor aller Zeit vorausgesetzt wird. In dem ewigen Wesen, auf dessen Wirken alles Zeitliche zuletzt zurückzuführen ist, ist keine Art von Zeit, und es ist auch

selbst nie in der Zeit, und der Anfang aller Zeit ist nur eine Wirkung dieses Wesens und der erste rein passive Zustand, der erste Augenblick des Daseins der ganzen Welt. Dieser erste Daseinsanfang ist nicht als eine Veränderung anzusehen; denn eine Veränderung setzt einen vorhergehenden Zustand voraus, ein solcher Zustand existiert aber nicht, und ist auch nicht einmal möglich, wo noch kein Subjekt da ist.

Die metaphysischen Beweisgründe für Gottes Dasein werden von Kant sämtlich auf den ontologischen reduziert, der indes nach Kants Dafürhalten nichts beweist. Stattler tritt für die selbständige Bedeutung des kosmologischen und physikotheologischen Beweises ein, welchen er als dritten noch den sogenannten psychologischen, aus dem Dasein und Wesen der menschlichen Seele geschöpften, beifügt[1]); er gesteht übrigens zu, daß die aus der Erfahrung geschöpften oder aposteriorischen Beweise ohne den ontologischen nicht vollkommen befriedigen, obschon umgekehrt der durch sich selbst stehende ontologische Beweis in seiner Zusammenstellung mit den drei übrigen in ein viel helleres Licht rückt. Kant bemüht sich vergeblich, die Gültigkeit des ontologischen Beweises zu entkräften. Eine seiner Hauptinstanzen ist, daß der Satz: „Gott ist" ein synthetisches Urteil sei. Dies ist nach Stattler völlig unwahr; aus der Idee des unendlichen Wesens folgt das Sein desselben notwendig durch ein rein analytisches Urteil. Stattler stützt sich auf den Unterschied und Gegensatz zwischen endlichem und unendlichem Sein und Wesen. Ein eingeschränktes Wesen von was immer für einer Art kann den zureichenden letzten Grund seiner einschränkenden Bestimmtheiten niemals in der Möglichkeit seiner selbst enthalten. Ein selbständiges Wesen kann nicht eingeschränkt, sondern muß unendlich sein. Ein unendliches Wesen ist nichts sich Widersprechendes oder Unmögliches, sondern offenbar etwas Mögliches, indem es bloß die Realitäten aller möglichen Dinge ohne die Negationen dieser Realitäten in sich faßt. Als metaphysisch möglicher Begriff ist der Begriff von einem unendlichen Wesen kein willkürlicher oder subjektiv gemachter, sondern ein notwendiger Begriff von objektiver Realität. Kontingente Dinge sind deshalb kontingent d. h. in

---

[1]) Vergl. hierüber meine Schrift über Fr. Suarez, Bd. I S. 434 ff.

Bezug auf ihre Existenz zufällig, weil sie nicht schon durch die Idee ihrer selbst vollkommen bestimmt sind, sondern einen von außen her aktiv bestimmenden Grund nötig haben, um wirklich durchgängig bestimmt zu werden d. i. zu existieren. Im unendlichen Wesen hingegen sind alle Bestimmungen schon unveränderlich durch seine Möglichkeit bestimmt. Also hat es zu seiner Existenz d. i. zu seiner durchgängigen Bestimmtheit keines äußeren aktiven Grundes mehr nötig, sondern existiert von sich selber wesentlich, und so notwendig, als seine Möglichkeit notwendig ist.

Das Schlußurteil Stattlers über Kants Kritik der reinen Vernunft lautet höchst ungünstig. Weder Logik noch Metaphysik sind nach Kant mit neuen Erkenntnissen und Einsichten bereichert worden; er hat wohl einige Mängel und Gebrechen der älteren Logik und Metaphysik aufgedeckt, aber nicht verbessert, sondern eher durch noch größere Irrtümer überboten. Die richtigen Bemängelungen Kants an der bisherigen Philosophie reduzieren sich darauf, daß die alte Logik ausschließlich Regeln für die Form, nicht aber für den Inhalt und die objektive Gültigkeit unserer Begriffe und Urteile enthalte; daß die Kategorienlehre des Aristoteles mehr einer Rhapsodie als einer regelmäßigen Sammlung metaphysischer Begriffe gleiche; daß bisher noch kein Metaphysiker die Allgemeinheit und Notwendigkeit der metaphysischen Begriffe erwiesen habe. Wie hat aber Kant die Gebrechen verbessert? Er hat alle allgemeine objektive Gültigkeit der metaphysischen Begriffe, und mit dieser allen objektiv gültigen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft samt der logischen Form aller Vernunftschlüsse aufgehoben; er hat durch seinen Schematismus alle metaphysischen Begriffe verbildet und verunstaltet, und eine neue noch weit unstatthaftere Rhapsodie logischer Formen und Stammbegriffe aufgestellt. Seine neu erfundenen Formen der Sinnlichkeit, seine Denkformen, seine Axiome, Anticipationen von Erfahrungen, seine Postulate, synthetischen Erfahrungsurteile a priori sind lauter eitle und bis zur Evidenz nachgewiesene Irrtümer. Kant hat selbst die Begriffe von dem eigentlichen Geschäft der äußeren und inneren Sinne, des Verstandes und der Vernunft, sowie von den Grenzen einer jeden Erkenntniskraft völlig in Verwirrung gebracht. Leider hängen diese

Mißgriffe und Irrungen Kants mit noch weit schlimmeren Übelständen zusammen; seine Bankerotterklärung der theoretischen Vernunft ist eine Erschütterung aller Fundamentalwahrheiten der Religion und Moral. Man sage nicht, er habe durch seine Lehre von der praktischen Vernunft wieder gut gemacht, was er in der Kritik der theoretischen Schlimmes angerichtet; seine allgemeinen Grundsätze über Moral sind ebenso verworren, unrichtig, unmetaphysisch, wie jene über die theoretische Vernunft, seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ist eine Unterwühlung aller Fundamente einer soliden und kraftvollen Moral. Dies letztere unternimmt Stattler im dritten Bande seines Anti-Kant zu zeigen; das Wesentlichste, was er daselbst vorbringt, haben wir bereits aus Zallinger vernommen, der Stattlers Werk augenscheinlich vor sich hatte.

Stattlers schwere Anklagen wider die Kantsche Philosophie[1]) stießen im katholischen Deutschland auf Widerspruch. Einer der ersten, der zu gunsten derselben wider Stattler das Wort ergriff, jedoch sich auf eine bloße Ermäßigung und Milderung des strengen Verwerfungsurteiles Stattlers beschränkte, war der mit Sailer und Zimmer befreundete Dillinger Professor Jos. Weber[2]), der unter Zugestehung mancherlei spekulativer Irrungen Kants auf Anerkennung des sittlichen und religiösen Charakters und Gehaltes der Kantschen Lehre bestehen zu müssen glaubte, ja sogar dafür hielt, daß das Beste, was sich auf die heutigen Angriffe gegen Religion und Moral erwidern lasse, eben

---

[1]) Stattler faßte seine Anklagen noch einmal kurz zusammen in der Schrift: Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kant'schen Philosophie, sammt dem Seichtdenken so mancher gutmüthiger Hochschätzer derselben; hell aufgedeckt für jeden gesunden Menschenverstand, und noch mehr für jeden auch nur ersten Anfänger im ordentlichen Selbstdenken. München 1791.

[2]) Versuch, die harten Urtheile über die Kant'sche Philosophie zu mildern durch Darstellung des Grundrisses derselben mit Kants Terminologie, ihrer Geschichte, der verfänglichen Einwürfe dagegen sammt ihren Auflösungen und der vornehmsten Lehrsätze derselben ohne Kants Schulsprache. Würzburg 1793. — Über Webers Leben und sonstige Schriften vgl. Felder, Gelehrtenlexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit, Bd. II, S. 482 ff. Kritische Notizen über Webers Philosophie und philosophischen Bildungsgang bei Salat, Vernunft und Verstand (Tübingen 1808), Bd. II, S. 352 ff., 398 ff.

nur von Kant gesagt worden sei. Stattler[1]) wundert sich höchlich, wie ein katholischer Lehrer der Philosophie eine solche Ansicht aussprechen könne, da doch Kants System mehreren dogmatischen Lehren und Glaubenssätzen direkt widerspreche. Kant erklärt Zeit und Raum für rein subjektive Vorstellungsformen; die Kirche aber lehrt, daß es außer uns eine wahre reelle Zeitfolge gebe, und diese körperliche Sinnenwelt im Anfange der Zeit von Gott erschaffen worden sei; daß wir Menschen einen sterblichen Leib haben, in welchem auch unser Erlöser gewandelt; daß wir wahrhaft einen freien Willen (transscendentale Freiheit) haben; daß wir aus der sichtbaren Welt den unsichtbaren Schöpfer derselben zu erkennen vermögen (vergl. Psalm 18, 1 ff.; Röm. 1, 18 ff.) u. s. w. Kant erklärt, daß auf metaphysischem Standpunkte Freiheit, Pflicht, Moralgesetze bloß problematische Ideen sind; Stattler glaubt nachgewiesen zu haben, daß die von Kant beigebrachten Beweise für Gottes Dasein, Unsterblichkeit der Seele und Glückseligkeit der Tugendhaften in einem künftigen Leben mindestens ebenso problematisch sind, und die betreffenden Wahrheiten in Kants Sinne bloß Gegenstand eines moralisch gebotenen frommen Glaubens sind, der die erst zu beweisende und zu begründende Notwendigkeit der Frömmigkeit und Moral schon voraussetzt. Weber behauptet, Kant habe die Wahrheiten von Freiheit, Unsterblichkeit und Gottesdasein auf das unläugbare Faktum der Existenz des Sittengesetzes gestützt und gegründet. Diese Behauptung ist unwahr, und widerspricht den ausdrücklichen Worten Kants. In der Grundlegung der Metaphysik der Sitten sagt Kant mit dürren Worten, es gebe in der ganzen inneren Erfahrung kein Beispiel von einem kategorisch gebietenden Moralgesetze; ebendaselbst stützt er ferner die an sich problematische Willensfreiheit auf das Vorhandensein einer Achtung für die Gebote der praktischen Vernunft. Wie aber dann, wenn es an einer solchen Achtung fehlt, und keine moralische Gesinnung vorhanden ist? Im Übrigen ist noch wohl zu beachten, daß Kant unter der „praktischen

[1]) Meine noch immer feste Ueberzeugung von dem vollen Ungrunde der Kant'schen Philosophie und von dem aus ihrer Aufnahme in christliche Schulen unfehlbar entstehenden äußersten Schaden für Moral und Religion gegen zween neue Vertheidiger ihrer Gründlichkeit und Unschuld. Landshut 1794.

Freiheit", um welche allein es sich ihm in moralischer Beziehung handelt, durchaus nicht eine wahre, über alle Notwendigkeit erhabene Freiheit meine, sondern bloß eine Unabhängigkeit von der Nötigung, die aus sinnlichen Vorstellungen entspringen möchte. Ob aber die Willenshandlungen nicht vielleicht durch Vernunftvorstellungen, und zwar mit absoluter Notwendigkeit determiniert werden, läßt Kant unerörtert. Auf diesen Umstand zu reflektieren hat Weber vergessen; sonst würde er sich wohl gehütet haben, darin, daß Kant den Willen bloß durch die Vernunft bestimmt werden läßt, eine förmliche Anerkennung der Thatsache der Willensfreiheit zu finden. Auf die weitere Untersuchung, ob Kants Lehrsystem mit einem festen Beweise für die Existenz und Wahrheit einer göttlichen Offenbarung vereinbar sei, will sich Stattler gar nicht einlassen; wie sollte mittelst einer Philosophie, welcher Gottes Existenz ein bloßes Problem bleibt, sich so leicht erweisen lassen, daß Gott geredet habe! Wenn Kants Satz wahr ist, daß es keine reelle Zeitfolge gibt, so sind Wunder und Weissagungen etwas Undenkbares, weil alle Naturgesetze und Vorhersagungen künftiger Dinge sich wesentlich auf den Gegensatz zur Realität der successiven Zeitfolge gründen.

Bei seiner Eingenommenheit wider die Kantsche Philosophie war Stattler nichts weniger als geneigt, die Pflege des Kantianismus in Bayern aufkommen zu lassen; vielmehr bot er als kurfürstlicher Bücherzensor seinen ganzen Machteinfluß auf, um philosophische Regungen solcher Art niederzuhalten. Demgemäß wurde unter Stattlers Leitung verschiedenen bei der Zensur eingereichten Schriften bayrischer Gelehrter, welche mehr oder weniger der neuen Lehre sich näherten, die Druckbewilligung versagt. Von diesem Schicksale wurde auch Mutschelle zusamt einem seiner Freunde betroffen; Mutschelle glaubte, auf eine persönliche Genugthuung verzichtend, den Freund nicht ungerächt lassen zu sollen, und veröffentlichte unter dem Titel „Beiträge zur Metaphysik" zuerst anonym, bei einer abermaligen Ausgabe des Büchleins nach Stattlers Tode unter Vorsetzung seines Namens, eine Kritik der Stattlerschen Philosophie im allgemeinen, der antikantschen Schriften desselben im besonderen. Er beschuldiget Stattler einer zelotischen Schwarzseherei in Ansehung des Kantianismus und

sucht zu zeigen, daß die Fundamente der Stattlerschen Philosophie oder besser gesagt Unphilosophie völlig unbrauchbar und haltlos seien. Stattler identifiziert unterschiedlos Vorstellen, Denken und Erkennen; sein von ihm unaufhörlich zitiertes Prinzip vom zureichenden Grunde ist nach der Darstellung, die Stattler selber von demselben gibt, ein unfruchtbarer, tautologischer Satz, und — wollte man dieses grobe Gebrechen durch erträgliche Ausdeutung umgehen — immer noch ein falscher Satz. Stattler redet im Eingange seiner Philosophie vom Grunde des Dinges, und findet denselben in der Denkbarkeit des Dinges; jedes Ding ist für Stattler darum ein Ding, weil es etwas Denkbares ist. Er sagt aber auch umgekehrt, jedes Ding sei deshalb denkbar, weil es ein Ding ist. So wird also das eine Mal die Denkbarkeit als der Grund des Dinges, das andere Mal das Ding als Grund der Denkbarkeit hingestellt. Der hinreichende Grund einer vollständigen Denkbarkeit des Dinges sind Stattler die inneren Merkmale und Bestimmungen des Dinges. Die besonderen Merkmale des Dinges werden aber von Stattler definiert als das besondere Denkbare am Dinge. Mit Beziehung auf diese Definition und sonstige Erklärungen Stattlers würde sein Satz vom zureichenden Grunde in der Umschreibung desselben also lauten: „Jedes denkbare Denkbare (jedes besondere, bestimmte Ding) ist an allem seinem besonderen Denkbaren (an allen Merkmalen, Realitäten und Negationen) als dies besondere Denkbare (als dies besondere Ding) vollständig denkbar“. Abgesehen von diesen nichtssagenden Tautologien ist es falsch und einseitig, den hinreichenden Grund der Denkbarkeit des Dinges einzig im Dinge selber zu suchen, und vom Vorstellungs- oder Fassungsvermögen der Seele als ergänzender aktiver Bedingung völlig zu abstrahieren. Soweit nun, fährt Mutschelle fort, die Stattlersche Begründung des ontologischen Beweises für Gottes Dasein in solchen falschen ersten Sätzen ihre Grundwurzeln hat, läßt sich im voraus keine günstige Meinung von ihr gewinnen; und da sie eine der Grundstützen des Stattlerschen Systems, und zugleich Krone und Gipfel desselben ist, so geht Mutschelle im weiteren Verfolge seiner Schrift hauptsächlich darauf aus, das ontologische Argument und die Stattlersche Rechtfertigung desselben zu bestreiten. Denn auch sie gehe,

sucht Mutschelle zu zeigen, wenn sie vollständig analysiert werde, in eine Summe leerer Tautologien auf, dieses Inhaltes: „Wenn ein mit allen Realitäten versehenes Wesen gedacht werden will, so kann es nicht anders, als mit allen Realitäten gedacht werden; sohin muß es auch mit dem Grunde eigener Existenz, wofern dieser eine Realität ist, gedacht werden". Daß Mutschelle gegen Stattler hart und unbillig verfahre, wird sich kaum verkennen lassen; die Härte liegt darin, daß er sich ausschließlich auf die schwachen Seiten der Stattlerschen Philosophie wirft. Übrigens liegen dieselben so offen da, daß auch ein schonender und wohlwollender Beurteiler Stattlers sie zu verdecken vergeblich sich bemühen würde. Sie reduzieren sich auf den völligen Mangel eines eigentlich spekulativen Elementes, dem Stattler nur seinen empiristischen Logismus zu substituieren weiß. Darin sind alle weiteren Schwächen und Mißgriffe der Stattlerschen philosophischen Expositionen begründet, deren einige Mutschelle, wie wir sahen, so schonungslos hervorzieht. Mutschelle verfaßte noch mehrere philosophische Schriften im Geiste und zu gunsten des Kantschen Kritizismus, in welchem er die von Stattler perhorreszierten schlimmen Konsequenzen für Religion und Moral nicht zu entdecken vermochte. Er entscheidet sich nicht unbedingt für Kants Lehre; er schließt sich aber im ganzen und großen an dieselbe an, und will, soviel an ihm ist, mithelfen, das wirklich Gute und Brauchbare, was Kant auf den von ihm betretenen neuen Wegen zu Tage förderte, in weiteren Kreisen bekannt zu machen[1]). Ihm zerfällt die hierüber zu gebende Darlegung in die Beantwortung der drei Fragen: Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Kant wollte nicht etwa die alten Wahrheiten von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Seele angreifen oder abthun, sondern einzig den hergebrachten philosophischen Streitigkeiten über dieselben ein- für allemal ein Ende machen.

---

[1]) Versuch einer faßlichen Darstellung der Kant'schen Philosophie. 12 Hefte. Nur das erste Heft (ohne Jahrzahl) ist von Mutschelle selber verfaßt; die übrigen elf (München 1801 ff.) rühren von einem „Verehrer des Hingeschiedenen" (J. Thanner) her. Vgl. dazu Mutschelles Abhandlung über das sittlich Gute (München 1801) und „vermischte Schriften" (München 1799 ff., 2. Aufl.), 4 Bdchn.

Der Atheist, der Freidenker, der Manichäer u. s. w. sollte fortan kein Recht mehr haben, sich auf seine Vernunftforschung zu berufen; diese hat eben in Fragen transscendentaler Natur schlechterdings nichts zu entscheiden. Ebenso ist, fährt Mutschelles Fortsetzer weiter, der Naturalismus auf ethischem Gebiete durch die Kantsche Philosophie gründlich und für immer entwurzelt, und das Reich der sittlichen Ordnung als ein über der sinnlichen Erfahrungswelt bestehendes Reich höherer Ordnung nachgewiesen worden. Der Nachweis stützt sich bei Kant nicht etwa auf gewisse, eben nur für die sinnliche Erscheinungswelt geltende metaphysische Begriffe, sondern auf die Ideen der Freiheit und Menschenwürde, in deren Namen dasjenige, was von jeher als religiös geheiligtes Gesetz galt, auch einem von der Achtung und Heilighaltung ehrwürdiger Überlieferungen abgekommenen Geschlechte gegenüber als ewige, unverbrüchlich geltende Norm des vernünftig geregelten Menschendaseins aufrecht erhalten werden sollte. Das sittliche Gebot ist im Sinne der Kantschen Philosophie nichts anderes, als die Ordnung der Vernunft selber mit ihrem apodiktischen Anspruche auf unbedingte Achtung und Geltung im zeitlichen Menschenleben; die Sittlichkeit fällt mit wahrhafter und vollkommener Vernünftigkeit in Eins zusammen. So wahr aber die sittliche Ordnung gilt, müssen auch die religiösen Ideen gelten, welche durch jene Ordnung, wo nicht begründet, doch bestätiget werden; sie sind zufolge ihres unzertrennlichen Zusammenhanges mit der sittlichen Ordnung durch sich selbst gerechtfertiget, und bedürfen für ihre Gültigkeit nicht des Zeugnisses der sinnlich-irdischen Erfahrung.

Der Verfasser dieser Bemerkungen verfolgt die Entwickelung des von Kant begründeten Transscendental-Idealismus bei Fichte und Schelling. Kant hatte wohl einen neuen glücklichen Weg der philosophischen Forschung eingeschlagen, war aber auf demselben nicht weit genug vorgedrungen, sondern bei dem toten Faktum eines ursprünglichen Erkenntnisaktes stehen geblieben. Dies genügte Fichte nicht, der jene Thatsache als lebendige Thathandlung auffaßte, und darin, vom Menschen zur Menschheit sich erhebend, diese rein im Akte der höchsten Selbstanschauung faßte. Leider hat er seine lebendige Ansicht einseitig durchgeführt; die Subjektivität und das ihr

entsprechende Reich der Idealität stehen in seinem Systeme fast isoliert da, die Außenwelt der Dinge ruht wie unsichtbar im tiefen Todesschlummer, bis sie einzeln zum Leben, als Basis und Postulat des inneren Lebens, der Rechtlichkeit und Sittlichkeit herbeigerufen wird. Schelling half diesem Mangel ab, und wurde der von Fichte verkannten Bedeutung der Naturobjektivität gerecht; und so könnte man sagen, daß er den Transscendental-Idealismus zum allseitigen und vollendeten Abschluß gebracht habe, wenn er es über sich vermocht hätte, seine überreiche Phantasie einer strengen Disziplin der Vernunft zu unterwerfen. Ohne sich zu fragen, was und wieviel der menschliche Gedanke zu erringen vermöge, überspringt er im Ringen nach einer letzten und höchsten Einheit die Stufen und das Vermögen der Menschen und der Menschheit, und setzt sich ohne weitere Rechtfertigung mit allgewaltiger Phantasie auf den Stuhl des Absoluten schlechthin. Universalität im Auge, thront er da, und schaltet über Wissen und Sein von oben herab, möchte nur sein Thron nicht in die Wolken gebaut sein!

So weit der ungenannte Kritiker, den wir weiter unten als entschiedenem Anhänger der Schellingschen Identitätslehre begegnen werden. Dazumal aber, als er Mutschelles Reflexionen über die Kantsche Philosophie fortsetzte, zählte er, in seinem ersten Aufstreben begriffen, zu jener neukritischen Schule, welche sich neben der Fichte-Schellingschen Entwickelung als Nebenzweig aus der Kantschen Philosophie herausgebildet hatte und gegen die Philosophie der absoluten Erkenntnis polemisierte. Nach ihrer Ansicht sollte die Philosophie damit beginnen, das Erkennen als Thatsache des Gemütes erfahrungsmäßig zu bestimmen, wobei es im voraus dahin gestellt bleiben müsse, ob es dem Menschen möglich sei, ein Objektiv-Absolutes in der Erkenntnis zu erstreben, und ob er sich nicht mit einem Subjektiv- oder Komparativ-Absoluten begnügen müsse. Zu den Vertretern dieser Richtung gehörte neben anderen der Würzburger Professor der Kirchengeschichte Franz Berg, der in seiner „Epikritik der Philosophie“[1]) das unbe-

[1]) Arnstadt und Rudolstadt 1805. — Näheres über diese Schrift bei Salat, Vernunft und Verstand, Bd. II, S. 72—79; Schwab, Franz Berg S. 394 ff.

dingte Denkenwollen als das Grundfaktum und den einzig möglichen Erklärungspunkt entdeckt zu haben glaubte, von welchem aus sich ihm der Begriff des Wissens auf eine dem gemeinen Verstande gemäße Art zurecht zu legen und widerspruchslos ausgleichen zu lassen schien. Dieses Denkenwollen ist weder als instinktives, noch als moralisches, sondern als ein logisches Wollen zu verstehen, welches dem Verstande gebietet, so zu denken, daß nicht das Denken selber gefährdet oder vernichtet werde. Die Erfahrung liefert nicht bloß das Materiale unseres Vorstellens und Denkens, sondern auch jene Verbindung des Vorgestellten und Gedachten, welche die Wahrnehmung zur Erkenntnis macht. Demzufolge hätte das philosophische Denken keinen Inhalt und Gehalt, der nicht unmittelbar oder mittelbar in der Erfahrung selber läge, und die Aufgabe der Philosophie bestünde wesentlich darin, reflektierende Analyse der Erfahrung zu sein. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet wäre demnach Bergs Denkrichtung wesentlich als eine antispekulative zu bezeichnen, woraus sich auch sein entschiedener Widerwille gegen die Schellingsche Philosophie erklärt[1], die ihn in ihrem damaligen Entwickelungsstadium freilich schon durch ihren pantheistischen Inhalt abstoßen mußte. Übrigens bestreitet er sie weniger von Seite ihres Resultates, als vielmehr von Seite ihrer Unerweislichkeit und mangelhaften Begründung; Schelling verwerfe das reflektierende Denken als ein unphilosophisches, und verlange, daß man sich mit ihm auf den Standpunkt der intellektuellen Anschauung versetze; er wisse aber die Wahrheit und Richtigkeit desselben nur dadurch zu rechtfertigen, daß er jeden Zweifel daran verbiete. Wie steht es um die Glaublichkeit einer philosophischen Lehre, die im voraus jede Einrede des unbefangenen Denkens als unerlaubt und unzulässig abweise? Berg entwickelt diese seine Kritik der Schellingschen Lehre in Form eines Dialoges zwischen Plotinus und Sextus; ersterer spricht als warmer Anhänger und Verteidiger der intellek-

[1]) Sextus oder über die absolute Erkenntniß Schellings. Ein Gespräch. Würzburg 1804. — Diese Schrift galt seiner Zeit für eine bedeutende Leistung und wird mit Lob erwähnt von J. J. Wagner in dessen „System der Idealphilosophie" (Leipzig 1804), S. LXI. Näheres über sie bei Schwab S. 399 bis 430.

tuellen Anschauung, letzterer als Gegner und kritischer Bestreiter derselben.

Als Anhänger der Jakobischen Philosophie schloß sich in Gemeinschaft mit J. Salat auch Kajetan Weiller den Bestreitern der Schellingschen Lehre an. Die Polemik des von beiden gemeinsam verfaßten Buches[1]) ist gegen die Schellingsche Idee der unbedingten Einerleiheit (absoluten Identität) alles Seienden gekehrt. Schelling wollte den Urgrund alles Wissens und Seins angeben, und alles Wissen und Sein aus diesem von ihm entdeckten Urgrunde erklären. Fichte hatte das Ich als absolut Erstes angesetzt, aus welchem er alles Übrige ableitete; da aber das einzelne Ich eine unzählige Menge anderer Ichheiten neben sich hat, so war der Fichtesche Anfang der Philosophie gleichwohl nicht der absolute, der über der Vielzahl der einzelnen Ichheiten hinausliegen mußte, und sofern in ihm alle Unterschiede und Gegensätze überwunden sein sollten, weder ein Ich noch ein Nicht-Ich sein konnte, sondern ein auch in Beziehung auf diesen Gegensatz indifferentes Drittes, wahrhaft absolutes Eines sein mußte. Fichte hatte das Nicht-Ich aus dem Ich deduziert, Schelling wollte neben dem Nicht-Ich auch noch das Ich selber aus einem letzten, höchsten Grunde ableiten. Diese neue höchste und absolute Einerleiheit ist an sich weder Körper noch Geist, weder Welt noch Gott u. s. w., sondern Beides zugleich, jedoch ungetrennt — gleichsam eine erstarrte Rieseninteligenz, bei deren traumartigen Regungen die in ihm beschlossenen Gegensätze auseinandertreten, und aus dem Ununterschiedenen das Entgegengesetzte entsteht, ungefähr so, wie aus einem riesigen Glasprisma in unzähligen Strahlenbrechungen eine Welt wunderbarer Gestaltungen aufgeht, nur daß man sich in Schellings Sinne neben diesem wandelbaren All auch noch ein über demselben waltendes Wesen, aus jener Spiegelung hervorgehend, denken muß. Sollte nun irgend jemand bedenklich fragen, wie wir dieses rätselhaften Urindifferenten im Denken habhaft zu werden vermöchten, so belehrt uns Schelling, daß die unbegrenzte Einerleiheit in unserer

[1]) Der Geist der allerneuesten Philosophie der HH. Schelling, Hegel und Comp. München 1804 f., 2 Tle.

Vernunft, ja diese unsere Vernunft selber, nach dem Ansichsein derselben, sei. Die Vernunft ist das große, riesige Prisma, von dem wir, die Welt und die Gottheit zusammen, als Regenbogen ausgestrahlt werden. Die Vernunft ist das schlechthin Eine, und schlechthin sich selber gleich; deshalb ist die Einerleiheit das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft: A=A. Dieser Satz der Einerleiheit ist auch die einzige Wahrheit an sich, die einzige ewige Wahrheit. Da nichts außer der Vernunft, und die Vernunft die ursprüngliche Einerleiheit selbst ist, so ist auch nichts außer dieser Einerleiheit an sich wirklich, folglich ist nichts dem Sein nach entstanden; ebenso ist nichts an sich endlich. Es gibt eine ursprüngliche Erkenntnis der unbedingten Einerleiheit; dieses Erkennen ist wegen der Unbedingtheit und Unbeschränktheit der unbedingten Einerleiheit mit dieser selbst wieder einerlei. Die Einheit macht das Wesen (die Materie) von Allem, das Vorstellen derselben die Form davon aus. Zufolge der Unabtrennbarkeit des Erkennens von der Einerleiheit ist diese notwendig nur unter der Form dieses Erkennens, das Selbsterkennen der Einerleiheit aber notwendig unendlich. Die unbedingte Einerleiheit kann sich nicht selbst erkennen, ohne sich selbst als Erkennendes und Erkanntes, Subjekt und Objekt zu setzen; und zwar muß sie zufolge der Unendlichkeit ihres Erkennens sich als unendliches Subjekt und Objekt setzen. Solchergestalt geht aus der ursprünglichen Einerleiheit eine abgeleitete unendliche Getrenntheit hervor. Diese Differenz zwischen Subjekt und Objekt ist jedoch keine innere Getrenntheit, keine Getrenntheit der Art, also nur eine äußere, eine Getrenntheit des Grades, der Größe. Alle Differenz fällt daher außer die Einerleiheit, nicht in ihr Sein, sondern nur in ihr Erscheinen; es gibt somit kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an sich, und ebensowenig eine wirkliche, an sich seiende Verschiedenheit der Dinge. Jedes einzelne Sein ist nur eine bestimmte Form des einzig wahren Seins oder der unbedingten Einerleiheit, und diese in allen Graden des erscheinenden Endlichen, aber nur in allen zusammen, vorhanden. Alle diese Grade sind unbedingt gleichzeitig; die Einerleiheit kann nur unter Voraussetzung dieser Gradunterscheidung erscheinen; die Entgegensetzungen von Subjektivität und Objektivität können also nicht als Nacheinander, sondern müssen

als Nebeneinander, aber in verschiedenen Richtungen entgegengesetzt gedacht werden. Je nachdem die Subjektivität oder Objektivität überwiegt, wird das einzelne daraus entstehende Sein oder Ding ein Denkendes oder Gedachtes, Vorstellendes oder Vorgestelltes (d. i. entweder ein Geist, eine Seele, ein Gemüt, oder eine Sache, ein Körper, eine Materie) sein. Übrigens sind Natur und Ichheit nicht in ihrer inneren Beschaffenheit, sondern nur in ihrer äußeren Entwickelung verschieden; es ist dieselbe Kraft, welche sich in der Natur als Schwere, in der Ichheit als Tugend äußert. Der Möglichkeit nach liegt auch in der Natur Bewußtsein. Die tiefste Finsternis ist an sich dem höchsten Lichte gleich. Der Stein ist nur zu wenig entwickelt, um ein Newton zu sein. Die Vernunft ist die Allem zu Grunde liegende Zauberwurzel, woraus das Universum d. i. alle Natur und alle Ichheit als ein grenzenloses mit zahllosen Gestalten täuschendes Gesicht aufsteigt, an welchem nichts als sie, die Zauberin, wahr ist. Zur Einsicht in dieses geheimnisvolle Spiel ihrer eigenen Regungen kommt sie nur, sofern sie sich zur Erkenntnis ihrer eigenen ursprünglichen Beschaffenheit erhebt. Sie muß sich zuerst die Idee von sich selbst schaffen, um sich darin recht innig anzuschauen; dann muß sie aus dieser Idee von sich das Universum heraus entwickeln (konstruieren). Bisher hat man die Vernunft immer nur als Räsonniervermögen, und nicht in ihrer innerlichsten, eigentlichen Beschaffenheit als Vermögen hervorzubringen, zu setzen, zu schaffen, gebraucht. Man brauchte sie nur als Verstand d. i zum Reflektieren auf schon Hervorgebrachtes und im Denken über ein schon in der Erscheinung d. i. in der Täuschung Vorhandenes, wobei sie nur täuschen und getäuscht werden konnte. Schelling glaubt ihr die Richtung auf das An-sich der Dinge erteilt, und sie dadurch der Gefahr der Täuschungen entrückt zu haben.

Auf dieses Exposé der Identitätslehre läßt nun Weiller seine kritischen Bedenken über die philosophische Denkbarkeit derselben nachfolgen, und geht dann auf eine allgemeine Charakteristik des Geistes der neuen Lehre über. Sein erstes Bedenken ist, ob nach der Lehre der neuen Schule ein Beweisen möglich sei? Es scheint nicht; nach der Lehre der neuen Schule sind wahre und falsche Sätze an sich nicht verschieden. Was wir vom Standpunkte unseres gewöhnlichen

Denkens Wahrheit oder Irrtum nennen, ist nur die so oder anders beschaffene Erscheinung der alleinen, über alles Denken erhabenen und bloß dem Anschauen zugänglichen ewigen und unendlichen Wahrheit. Das Beweisen ist eine Funktion des Denkens; Denken und Anschauen verhalten sich zu einander, wie Träumen und Wachen, Irren und Rechtsehen. So ist ja das Denken für sich und im Unterschiede vom Anschauen ein immerwährendes Irren, außer der Einen Wahrheit! Oder sollte vielleicht das Denken durch Einrückung in den Standpunkt der intellektuellen Anschauung rektifiziert werden können? Aber dieser Standpunkt soll ja doch zuerst begründet und bewiesen werden. Bisher ging man im Denken von irgend einer schon ausgemachten Wahrheit aus; jetzt soll man von einer erst auszumachenden Wahrheit ausgehen! Aber auch das aus jenem mystischen Anfange Abzuleitende soll nicht durch das Denken ermittelt, sondern durch eine schöpferische Vernunftthätigkeit hervorgebracht werden; dem Denken bleibt nichts übrig, als das Ordnen dessen, was auf diesem Wege gewonnen wird. Nur muß hier weiter noch gefragt werden, was denn die neue Schule, die der Vernunft eine schöpferische Thätigkeit zuschreibt, unter der Einbildungskraft (besser Phantasie) verstehe? Was soll man ferner von der unübersteiglichen Kluft halten, welche zwischen Verstand und Vernunft, natürlich zum absoluten Nachteile des ersteren, befestiget wird? Die neue Schule will zwar eine Art von Verbindung zwischen beiden vermitteln; aber es ist doch nur eine Ehe auf die linke Hand, in welcher der Vernunft als absoluter Herrin das obere Stockwerk eingeräumt bleibt, während der Verstand in das Erdgeschoß verwiesen wird. Er darf nur auf dem Gebiete der Reflexion Recht haben; maßt er sich an, in den transscendentalen Vernunftintuitionen etwas widersprechend zu finden, so wird er unter Erinnerung an seine untergeordnete Rolle und an den beschränkten Bereich seiner Geltung herrisch zum Stillschweigen verwiesen. Die neue Schule hat sich durch ihre Idee eines obersten Hervorbringens aller Dinge aus einem absoluten Grunde auf eine vorher nicht gekannte Höhe philosophischen Denkens gestellt. Sieht man aber näher zu, wie es um diese höchste allumfassende Produktivität bestellt sei, so findet man, daß nicht mehr und nichts anderes als das Höchste und All-

gemeinste der Wahrnehmung ausgesprochen sei. Wir bemerken in unseren äußeren und inneren Wahrnehmungen ein Wirken und Gegenwirken d. i. ein Hervorbringen von zwei Seiten. Die ganze Welt in uns und außer uns erscheint uns, genau untersucht, als das Resultat eines Hervorbringens, und da dieses Hervorbringen an sich immer dasselbe, immer Eines ist, als das Resultat eines Einen, einer Einerleiheit, einer unbedingten Einerleiheit. Wenn Schelling mehr als diese Wahrnehmung ausgesprochen haben will, so macht er sich einer Anmaßung schuldig; wenn er das Zeugnis der Wahrnehmung auf dieser Erde zu einer Kunde aus dem Himmel erheben will, macht er seine sonst große reelle Wahrheit zu einer kleinlichen logischen Spielerei. Mit welchem Rechte darf Schelling das Wahrnehmen zum Maßstabe alles Seins machen, wenn er seinen Gegnern nicht gestattet, das Denken dazu zu machen? Ist das Wahrnehmen weniger subjektiv als das Denken?

Einer scharfen Kritik unterwirft Weiller die Beweise, durch welche Schelling die Hauptsätze der Identitätslehre stützt. Das Ergebnis dieser Kritik ist, daß die Identitätslehre die Probe eines dialektisch geschulten Denkens nicht zu bestehen vermag; Schelling gebraucht einzelne Ausdrücke in mehrseitigem Sinne, bestimmt einzelne Begriffe ganz willkürlich, hypostasiert andere Begriffe, und ruft unter dem Vorwande von bloßen Folgebegriffen wie durch einen Zauberschlag ganz neue Begriffe aus dem Nichts hervor; er dichtet mehr, als er denkt. Gleichwohl will Weiller über Schellings System nicht unbedingt den Stab brechen. Als System einer spekulativen Physik ist es immerhin eine Leistung von hoher Bedeutung, ja eine wahrhaft geniale Gedankenkonzeption, welche auf die bisherige unlebendige Naturanschauung nur höchst anregend und befruchtend wirken könne und großartige Ansichten über das Naturganze eröffne. Auch darin findet Weiller eine große Idee, daß Schelling die Vernunft als das einzig Wahre, Wirkliche, Ewige hinstellte; denn wo ist Wahrheit, Würde, Ewigkeit ohne Tugend, wo Tugend ohne Heiligkeit, wo diese beiden ohne Vernunft? Aber leider drängt sich in Schellings Idee von der Vernunft einseitig der physische Charakter hervor; die Vernunft erscheint bei ihm nur als der physische Grund aller Wahrheit, Wirklichkeit, Dauer. Sie erscheint bei ihm nicht als die höhere

Schöpferin der Ordnung und Bedeutung der Erscheinungen, sondern als die bloße Schöpferin der Erscheinungen selbst, ohne andere Ordnung als ihre Folge und ohne andere Bedeutung als jene, welche ihnen ihr sonderbares Spiel verleiht. Alles was ist, ist nicht für sie, sondern durch sie, ist sie selbst. Die neue Schule hat demnach, anstatt der Ideen der Vernunft, nur die Hülle derselben vollendet, anstatt ihrer selbst nur ihre Form aufgestellt. Indes will Weiller selbst dies als Verdienst gelten lassen. Der hohe Charakter der Vernunft ist wenigstens imponierend angekündigt; sie selber, die hohe, mag vollenden, was die Phantasie begonnen. Ferner will Weiller auch die von Schelling in Gang gebrachte Idee der philosophischen Konstruktion als eine wirkliche Bereicherung der Philosophie begrüßen, wofern sie auf das eigentlich philosophische Gebiet beschränkt, und nicht überdies auch auf das bloß physikalische Gebiet übertragen wird. Über das Verhältnis des neuen Systems nach dem dermaligen Stande seiner Ausbildung zur christlichen Religion und Moral kann er sich nur ungünstig aussprechen; es ist trotz seines poetischen Zaubers und trotz seiner religiös-mysteriösen Anklänge zu naturalistisch gefärbt, als daß es mit dem Geiste der christlichen Lehre verträglich wäre; es steht mit seinen religiösen Anschauungen auf dem Boden der ethnisierenden Naturreligionen, der spekulative Enthusiasmus ist vom Ernste und von der Tiefe der religiösen Frage kaum flüchtig berührt.

Weiller ist mit Schellings Unternehmen einverstanden, soweit derselbe bemüht ist, der bloßen Reflexionsphilosophie eine höhere Vernunftansicht gegenüberzustellen, und scheint vorauszusetzen, daß die von ihm selber in einer besonderen Schrift entwickelte Ansicht über das Verhältnis zwischen Verstand und Vernunft[1]), wonach die Vernunft als Vermögen der Ideen, der Verstand als formales Begriffs- und Reflexionsvermögen gefaßt wird, im ganzen auch die Ansicht der Schellingschen Schule sein werde. Obschon nun diese Voraussetzung laut der von Schelling in seinem Streite mit Jakobi gegebenen Erklärungen sich nicht bestätigte[2]), so galt sie doch noch außer Weiller vielen anderen als wahr, in welchen durch die Bekanntschaft mit Schellings

[1]) Verstand und Vernunft. München 1806.

[2]) Vgl. meine Schrift über Fr. Suarez, Bd. II, S. 145.

Philosophie der spekulative Trieb geweckt worden war, und welche durch die kritische Philosophie nicht befriedigt, in den ahnungsvollen Tiefen der neuen Lehre eine ideal geklärte, über alle Einseitigkeiten streitender Meinungsgegensätze erhabene Totalanschauung von Welt und Leben zu erringen hofften. Zu den Männern dieser Richtung gehörte Ignaz Thanner, der von Salzburg nach Landshut gerufen (a. 1805), daselbst zuerst Philosophie, sodann als zeitweiliger Nachfolger Zimmers Dogmatik lehrte, bald darauf als Lehrer der Philosophie nach Innsbruck versetzt wurde, und endlich wieder nach Salzburg zurückkam, um daselbst sowohl Philosophie als Dogmatik zu lehren. Wir haben ihn bereits als Fortsetzer zweier Schriften Mutschelles kennen gelernt; in diesen seinen Fortsetzungsarbeiten stand er noch innerhalb des von Mutschelle vertretenen Standpunktes, obwohl ein Hinausstreben über denselben sich bereits unverkennbar ankündigte. Die Versetzung nach Landshut und die persönliche Berührung mit Zimmer verhalf seinem geistigen Ringen zum Durchbruche und zu einer für immer entschiedenen Richtung; demgemäß sehen wir ihn während seines Aufenthaltes in Landshut alsbald mit mehreren philosophischen Schriften hervortreten, welche augenscheinlich im Geiste der Schellingschen Lehre gedacht sind[1]), und endlich unternahm er eine direkte Rechtfertigung der Identitätslehre[2]), die nach seinem Dafürhalten nur von Mißverständnissen gereiniget und in ihr richtiges Licht gestellt zu werden brauchte, um als dasjenige erkannt werden zu können, was sie in Wahrheit sei, nämlich jene höhere allumfassende Ansicht von Welt und Leben, auf deren Grund allein sich das Erkennen zum wahrhaften und vollständigen Wissen vollende. Thanner begründet den Standpunkt der Identitätslehre zunächst im Gegensatze zu jenem der Kantschen Philosophie. Kants Betrachtungsweise ist auf theoretischem Boden der Empirie und dem sinnlichen Gebiete der Beobachtung hingegeben und auf das bloße Geschäft der Reflexion beschränkt, die das durch Erfahrung

[1]) Die Idee des Organismus, auf das höhere Lehrgeschäft angewendet. München 1806. — Lehrbuch der Logik und Metaphysik. München 1808, 2 Tle.

[2]) Versuch einer möglichst faßlichen Darstellung der absoluten Identitätslehre zunächst als wissenschaftliche Orientirung über die Höhe und Eigenthümlichkeit derselben. München 1810.

Gegebene zusammenstellt und zur vollständigen Einheit ordnet. Der Standpunkt der Identitätslehre wurzelt nicht im Empirischen, sondern im absoluten Grunde des Empirischen, nicht im Sinnlichen, sondern im Übersinnlichen, nicht im Zeitlichen, sondern im Ewigen, nicht in der Reflexion, die bei dem Erscheinenden stehen bleibt, sondern in der Spekulation, die das Wesen der Dinge erforscht, nicht im Begriffe, dem Diener der Reflexion, sondern in der Idee, der Schöpferin ursprünglicher Erkenntnis. Der Gegensatz beider Anschauungsweisen läßt sich durch Beispiele aus der Mathematik und Astronomie verdeutlichen. Die über das empirisch Gefundene reflektierende Betrachtungsweise bleibt in der Betrachtung des Kreises bei dem Gegensatze von Mittelpunkt und Peripherie stehen; die spekulativ konstruierende Anschauung sieht den Kreis aus dem Mittelpunkte entstehen, der nach allen Seiten gleichmäßig sich ausdehnende Punkt wird ihr zum Kreise, in welchem sich für die Erscheinung ein Mittelpunkt und eine Peripherie auseinanderscheiden. Die Ähnlichkeit des Gegensatzes zwischen ptolomäischer und kopernikanischer Weltansicht mit jenem zwischen empirischer Reflexion und spekulativer Konstruktion springt in die Augen. Wie in der astronomischen Lehre die wissenschaftliche Erkenntnis bei gleichen empirischen Resultaten verschieden ist, so auch auf dem Gebiete der Philosophie; während die bloß kritisch-reflektierende Philosophie die Erscheinungen zum Mittelpunkte der Betrachtung macht, sieht die spekulative Anschauung in ihnen nur kreisende Punkte des einen Mittelpunktes (Wesens), der dem absoluten Gravitationspunkte des astronomischen Bewegungssystemes ähnlich, die Erscheinungen macht, ohne selber zu erscheinen. Der Standpunkt der Identitätslehre ist ein Postulat der Wissenschaft; der vollständige Begriff des Wissens führt durch sich selbst auf Forderungen, welche nur in der absoluten Erkenntnis der Identitätslehre befriedigt werden. Das Wissen muß, wenn es ein vollständig befriedigendes sein soll, ein ganzes, vollständiges, durchgreifendes sein; es muß seinen Gegenstand in vollstem Umfange und in seiner tiefsten Einheit umfassen; es muß ein lebendiges und organisches Wissen sein; es muß durch sich bestehen, und alles aus sich selbst entwickeln. Das also beschaffene Wissen wird eine lebendige Alleinheit sein, die um ihres Lebens willen zur Ent-

wickelung, zur Entfaltung, Darstellung, Offenbarung des in ihr enthaltenen Mannigfaltigen kommen muß, aber in demselben als dessen Prinzip sich nicht verlieren darf. Das Mannigfaltige wird als ein unter sich differentes mannigfach gestaltet sein, und in diesen seinen Formen sich vom Identischen (dem Wesen) unterscheiden; die Einheit wird der Mannigfaltigkeit entgegenstehen, und sie zugleich zur Totalität eines Ganzen vereinigen. Die Einheit geht gleichsam aus sich heraus, wird dadurch zum Vielen, das sich in der Zeit und im Raume gegenübersteht, und kehrt in sich selbst als beschlossene Totalität zurück. Mit der solchergestalt entwickelten Einheit ist ein universeller Organismus gesetzt, der in seiner Darstellung sich überall gleich behauptet; er entfaltet allüberall drei Momente, und diese unterscheiden sich als ebensoviele Epochen des Vorrückens in Hinsicht auf die sich entwickelnde Einheit, als ebensoviele Potenzen in Hinsicht auf den Grad der Fülle und die Macht der Entwickelung selber. Da dasselbe durchaus identische Prinzip das Ganze in den kleinsten Teilen durchdringt, so muß sich in jeder Epoche und auf jeder Potenz dasselbe Gesetz der Entwickelung wiederholen. Das Allgemeine entwickelt sich in jedem Besonderen; das Besondere ist ein Besonderes nur durch die quantitative Stufe der potenziellen Darstellung, ohne übrigens den spezifischen (qualitativen) Unterschied der Dinge aufzuheben. Man täuscht sich, wenn man aus der Alleinslehre eine Vereinerleiung der Dinge mit Gott oder der Dinge untereinander folgert. Die Selbständigkeit der Wesen, in welchen sich das allgemeine Prinzip des Lebens darstellt, wird ja durch diese Darstellung selber und als Vehikel der Darstellung gefordert, indem nur eine Individualität (d. i. eine selbständige Existenz) eine wirkliche Darstellung des Absoluten sein kann. „Darstellen" ist nur ein anderer Ausdruck für „Erschaffen", oder besser gesagt, der dem religiösen Begriffe entsprechende philosophische Begriff derselben Sache. Ebensowenig hat es Gefahr rücksichtlich des qualitativen Unterschiedes der Dinge, der ja in der Idee des Mannigfaltigen und Verschiedenen, das die Entwickelung notwendig mit sich bringt, selber schon enthalten ist.

Von diesem Standpunkte aus schrieb Thanner nun auch eine methodologisch-encyklopädische Einleitung in das akademisch-wissenschaft-

Gegebene zusammenstellt und zur vollständigen Einheit ordnet. Der Standpunkt der Identitätslehre wurzelt nicht im Empirischen, sondern im absoluten Grunde des Empirischen, nicht im Sinnlichen, sondern im Übersinnlichen, nicht im Zeitlichen, sondern im Ewigen, nicht in der Reflexion, die bei dem Erscheinenden stehen bleibt, sondern in der Spekulation, die das Wesen der Dinge erforscht, nicht im Begriffe, dem Diener der Reflexion, sondern in der Idee, der Schöpferin ursprünglicher Erkenntnis. Der Gegensatz beider Anschauungsweisen läßt sich durch Beispiele aus der Mathematik und Astronomie verdeutlichen. Die über das empirisch Gefundene reflektierende Betrachtungsweise bleibt in der Betrachtung des Kreises bei dem Gegensatze von Mittelpunkt und Peripherie stehen; die spekulativ konstruierende Anschauung sieht den Kreis aus dem Mittelpunkte entstehen, der nach allen Seiten gleichmäßig sich ausdehnende Punkt wird ihr zum Kreise, in welchem sich für die Erscheinung ein Mittelpunkt und eine Peripherie auseinanderscheiden. Die Ähnlichkeit des Gegensatzes zwischen ptolomäischer und kopernikanischer Weltansicht mit jenem zwischen empirischer Reflexion und spekulativer Konstruktion springt in die Augen. Wie in der astronomischen Lehre die wissenschaftliche Erkenntnis bei gleichen empirischen Resultaten verschieden ist, so auch auf dem Gebiete der Philosophie; während die bloß kritisch-reflektierende Philosophie die Erscheinungen zum Mittelpunkte der Betrachtung macht, sieht die spekulative Anschauung in ihnen nur kreisende Punkte des einen Mittelpunktes (Wesens), der dem absoluten Gravitationspunkte des astronomischen Bewegungssystemes ähnlich, die Erscheinungen macht, ohne selber zu erscheinen. Der Standpunkt der Identitätslehre ist ein Postulat der Wissenschaft; der vollständige Begriff des Wissens führt durch sich selbst auf Forderungen, welche nur in der absoluten Erkenntnis der Identitätslehre befriedigt werden. Das Wissen muß, wenn es ein vollständig befriedigendes sein soll, ein ganzes, vollständiges, durchgreifendes sein; es muß seinen Gegenstand in vollstem Umfange und in seiner tiefsten Einheit umfassen; es muß ein lebendiges und organisches Wissen sein; es muß durch sich bestehen, und alles aus sich selbst entwickeln. Das also beschaffene Wissen wird eine lebendige Alleinheit sein, die um ihres Lebens willen zur Ent-

wickelung, zur Entfaltung, Darstellung, Offenbarung des in ihr enthaltenen Mannigfaltigen kommen muß, aber in demselben als dessen Prinzip sich nicht verlieren darf. Das Mannigfaltige wird als ein unter sich differentes mannigfach gestaltet sein, und in diesen seinen Formen sich vom Identischen (dem Wesen) unterscheiden; die Einheit wird der Mannigfaltigkeit entgegenstehen, und sie zugleich zur Totalität eines Ganzen vereinigen. Die Einheit geht gleichsam aus sich heraus, wird dadurch zum Vielen, das sich in der Zeit und im Raume gegenübersteht, und kehrt in sich selbst als beschlossene Totalität zurück. Mit der solchergestalt entwickelten Einheit ist ein universeller Organismus gesetzt, der in seiner Darstellung sich überall gleich behauptet; er entfaltet allüberall drei Momente, und diese unterscheiden sich als ebensoviele Epochen des Vorrückens in Hinsicht auf die sich entwickelnde Einheit, als ebensoviele Potenzen in Hinsicht auf den Grad der Fülle und die Macht der Entwickelung selber. Da dasselbe durchaus identische Prinzip das Ganze in den kleinsten Teilen durchdringt, so muß sich in jeder Epoche und auf jeder Potenz dasselbe Gesetz der Entwickelung wiederholen. Das Allgemeine entwickelt sich in jedem Besonderen; das Besondere ist ein Besonderes nur durch die quantitative Stufe der potenziellen Darstellung, ohne übrigens den spezifischen (qualitativen) Unterschied der Dinge aufzuheben. Man täuscht sich, wenn man aus der Alleinslehre eine Vereinerleiung der Dinge mit Gott oder der Dinge untereinander folgert. Die Selbständigkeit der Wesen, in welchen sich das allgemeine Prinzip des Lebens darstellt, wird ja durch diese Darstellung selber und als Vehikel der Darstellung gefordert, indem nur eine Individualität (d. i. eine selbständige Existenz) eine wirkliche Darstellung des Absoluten sein kann. „Darstellen" ist nur ein anderer Ausdruck für „Erschaffen", oder besser gesagt, der dem religiösen Begriffe entsprechende philosophische Begriff derselben Sache. Ebensowenig hat es Gefahr rücksichtlich des qualitativen Unterschiedes der Dinge, der ja in der Idee des Mannigfaltigen und Verschiedenen, das die Entwickelung notwendig mit sich bringt, selber schon enthalten ist.

Von diesem Standpunkte aus schrieb Thanner nun auch eine methodologisch-encyklopädische Einleitung in das akademisch-wissenschaft-

liche Studium der positiven Theologie[1]), die in ihrem ersten Teile von den allgemeinen, im Namen der Wissenschaftlichkeit und Humanität an den theologischen Akademiker zu stellenden Forderungen, in ihrem zweiten Teile von der speziellen theologischen Bildung für Religion und Kirche handelt. Gegenstand der Theologie ist ihm die Darstellung des Ewigen und Göttlichen in der Zeit, und des Christentums im Besonderen mit Rücksicht auf die spezielle Form, unter welcher es sich als Katholizismus entwickelt hat. Das Studium der Theologie in der Einheit seines Lebens und seiner Entwickelung wird durch die theologische Methodologie, in der Vielheit und Differenz seiner Teile durch die theologische Encyklopädie dargestellt. Die Methodologie hat die Idee der positiven Theologie zu erwägen, wie sich dieselbe im Gegensatze zur bloß begrifflichen Theologie entfaltet und doch wieder mit dieser sich zusammenschließt; sie hat die Idee der positiven Theologie zu betrachten, wie sich dieselbe als Religion und Kirche entfaltet, zeitlich und ideal in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes, räumlich und real in einer positiven Anstalt und Lehre der Erlösung und Versöhnung, welchen das Priester- und Lehramt enspricht. Die theologische Encyklopädie umfaßt Wissenschaft und Amt der katholischen Theologie, und schließt in der Kirchengeschichte ab, in welcher Wissenschaft und Amt sich spiegeln und in das Allgemeine der Idee zurückgeführt werden. Wissenschaft und Amt der katholischen Theologie gliedern sich in einer Dreiheit von Momenten und Sphären, die Wissenschaft in ihrer dreifachen Form als spekulative Doktrin, historische und realpositive Darstellung, welche letztere, die speziellen theologischen Lehrdisziplinen in sich fassend, nach dem allgemeinen Schema der Schellingschen Entwickelung des Absoluten gegliedert wird. — Das Amt der katholischen Theologie unter dem dreifachen Gesichtspunkte der Amtsidee, Amtsthätigkeit und (inneren und äußeren, moralischen und geschäftlichen) Amtsführung. — Diesen encyklopädisch-methodologischen Erörterungen ließ Thanner später noch „Aphorismen der speculativen Dogmatik“[2]) folgen, in welchen er nach

[1]) München 1809.
[2]) Salzburg 1816.

Zimmers Vorgange mittels der Schellingschen Philosophie eine ideelle Verständigung über den spekulativen Gehalt der kirchlichen Dogmen anzubahnen bemüht war.

Zimmer hinterließ außer seiner spekulativen Dogmatik auch mehrere philosophische Schriften[1]); dahin gehören seine „philosophische Religionslehre“[2]), seine „Untersuchung über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes“[3]), seine „Untersuchung über den Begriff und die Gesetze der Geschichte“[4]). Zimmer unterscheidet eine doppelte Philosophie, die exoterische und esoterische; letztere ist ihm die Philosophie der intellektuellen Anschauung, die Gott in allen Dingen und alle Dinge in Gott schaut. Alle nennenswerten Philosophen haben von jeher mehr oder weniger nach einer Erkenntnis solcher Art gerungen. Die durch die intellektuelle Anschauung mögliche Erkenntnis der Dinge im Ewigen, heißt die Idee des Absoluten. Die mit der Konstruktion dieser Idee sich befassende Philosophie stellt die verschiedenen Potenzen der Natur sowohl, wie des ideellen Gebietes des Universums dar, und zeigt deren eigentümliche Vereinigung im Menschen, Gottes Ebenbilde, auf. Der Mensch kann weder als bloßes Naturwesen, wie die Materialisten wollen, noch als bloßes Geistwesen, wie ihn die Idealisten fassen, sondern muß als Einheit der Natur und des Geistes, somit als das All der Dinge in sich schließend, gefaßt werden. Als Einheit der Natur und des Geistes ist er Gott ähnlich, aber nicht Gott gleich, weil im Menschen, auch in seiner höchsten Vollkommenheit, die Form des Seins dem Wesen nie ganz entspricht, also die absolute Einheit von Wesen und Form, wie diese in Gott ist, von ihm stets ausgeschlossen bleibt. Der Mensch ist als Einheit der Natur und des Geistes ein Abbild der absoluten Einheit aller Gegensätze, nicht aber diese Einheit selber; er ist deshalb, obschon Mikrokosmos,

---

[1]) Näheres über Zimmer bei Widmer: P. B. Zimmers kurzgefaßte Biographie u. s. w, (abgedruckt in Sailers Werken, Bd. XXXVIII, S. 417—516); ferner: „Nachtrag zu Zimmers Biographie, oder desselben Philosophie und Theologie in gedrängter Kürze.“ Uri 1823.

[2]) Landshut 1805.

[3]) Landshut 1809.

[4]) München 1817.

doch nicht das All der Dinge, sondern eine Besonderheit, die zu anderen Besonderheiten im Verhältnis steht. Zufolge dieser mannigfaltigen Verhältnisse schließt jedes besondere Ding andere Besonderheiten von sich aus, und besteht nur durch dieses allseitige Ausschließen von anderen Besonderheiten als ein durchaus bestimmtes oder individuelles Ding. Gott hingegen schließt zufolge seiner unendlichen Wesenheit keine Besonderheit in Hinsicht auf ihr Sein von sich aus, sondern vielmehr alle Besonderheiten als ebensoviele Beziehungen seiner selbst in sich ein, woraus der ebenso unverkennbare als wesentliche Unterschied zwischen Gott und den Dingen, zwischen dem Schöpfer und Erhalter und den Geschöpfen und ihrem Bestande klar in die Augen springt. Alle besonderen Dinge sind Modifikationen der einen Selbstbejahung Gottes. Sie haben zwar ihr eigentümliches Sein und Leben; dieses ist aber im Sein und Leben Gottes als besonderem Modus enthalten, und kann nur aus diesem begriffen werden und außer demselben keinen Augenblick bestehen. Daraus erhellt, daß alle Dinge nur aus, in und durch Gott, gleichwohl aber sämtliche Dinge nicht Gott, sondern nur Offenbarungsweisen seines unendlichen Seins und Lebens sind. Obgleich Gottes Wesen im All der Dinge auf mannigfaltige Art sich manifestiert, so kann es doch nie ganz aufgeschlossen werden, indem die Geschöpfe allzumal nur Modifikationen seines Seins und Lebens, aber niemals das Sein und Leben selbst zu sein vermögen. Selbst formlos, bringt Gott alle Formen hervor, und lebt und ist der Eine und derselbe in Allem. Zwischen den Formen des göttlichen Seins und Lebens, d. i. zwischen den Geschöpfen Gottes, treten, der vielen Relationen wegen, mannigfaltige und viele Unterschiede ein; diese alle sind aber vom Wesen Gottes notwendig ausgeschlossen, und in ihm, dem Form- und Gegensatzlosen, kann weder Wandel noch Wechsel stattfinden. So erklärt sich von selbst die Möglichkeit und Wirklichkeit der Schöpfung aller Dinge aus Nichts; sie sind aus der ewigen Wesenheit Gottes, vermöge der in der absoluten Form des göttlichen Wesens analytisch enthaltenen Formen, durch eine Notwendigkeit, welche die Freiheit selbst ist, hervorgegangen, oder nach der Sprache des reflektierenden Verstandes ausgedrückt, von Gott aus freiem Willen geschaffen worden. Aus der Idee der Schöpfung

aller Dinge geht ein zweifaches Verhältnis derselben notwendig hervor: erstlich das Verhältnis zu Gott, aus dem, in dem und durch den alle Dinge sind, und zweitens ein Verhältnis der Dinge zu einander; jenes wird das absolute und ewige, dieses das relative, bedingte und zeitliche Verhältnis der Dinge genannt. Solange, und wo die relativen und zeitlichen Verhältnisse der Dinge vom absoluten und ewigen Verhältnis beherrscht werden, besteht das wahre Sein und Leben der Dinge; wie aber das absolute und ewige Verhältnis den bedingten und zeitlichen Verhältnissen unterliegt, büßt jegliches Ding von seinem wahren Sein und Leben ein, indem es aufhört, das Sein und Leben Gottes in sich auf eigentümliche Weise auszudrücken und bald nur dem Scheine anheimfällt und der nichtigen Eitelkeit dient. Der Mensch ist als Gottes Ebenbild geschaffen, ist aber thatsächlich nicht mehr Gottes vollkommenes Bild; die zerrütteten Zustände der Menschheit zeigen augenscheinlich, daß der Mensch sowohl in Beziehung auf sich, als auch in Beziehung auf andere Dinge, vernünftige und vernunftlose, nicht in jenem absoluten und ewigen Verhältnis zu Gott stehe, in welchem er zufolge seiner Idee und Bestimmung stehen sollte. Die Menschheit liegt allzumal in der Sünde, weil sie die absolute Beziehung zu Gott abgebrochen, und nun ein von Gott in ihren Gedanken getrenntes, nichtiges Scheinleben führt. Indes kann das Absolute und Ewige, an und für sich unzerstörbar, in ihr nie ganz ausgetilgt, sondern nur mehr oder weniger dem Ungöttlichen und Vergänglichen dienstbar, und von letzterem gebunden werden. Das dienstbar gewordene absolute und ewige Wesen im Menschen soll befreit, das gebundene entbunden werden. In solcher Befreiung und Entbindung besteht das wahre Menschwerden des Menschen, welches durch die Erziehung der Menschheit bedingt wird. Das Göttliche und Ewige kann im Menschen nicht hervortreten, wenn die Herrschaft des Zeitlichen und Vergänglichen nicht geschwächt und als solche ausgetilgt wird. Die wahre Menschwerdung des Menschen wird deshalb bedingt durch ein Absterben des wirklichen Menschen, und durch ein Neugeborenwerden des absoluten und ewigen Wesens der Menschheit. Das im Inneren aufwachende ewige Leben erzeugt sich indes nicht von selbst, sondern wird von seinem höheren Zentralpunkte aus, d. h. von

Gott erzeugt. Die Wiedergeburt ist also ein Werk, welches nicht die Natur, nicht der Mensch, sondern nur der Geist Gottes im Menschen hervorbringen kann. Das neugezeugte göttliche Leben soll durch Erziehung befördert und dem erhabenen Ziele seiner Vollendung entgegengeleitet werden. Die Erziehung hat eine negative und positive Seite; als negativ wirkend soll die Erziehung alle jene Relationen, welche durch die Sünde entstanden, möglichst aufheben und beseitigen; als positiv wirkend soll sie die absoluten und ewigen Relationen, oder eigentlich das Relationslose im Menschen setzen. Sie soll, mit anderen Worten, das Reich der Sünde allmählich aufheben und zerstören, und an seine Stelle das Reich Gottes im Menschen pflanzen. Da jedes Erkennen ohne Religion nur ein Erkennen der durch den Abfall von Gott gesetzten Relationen ist, so ist eine wahre Menschenbildung ohne Religion nicht denkbar. Die Religion ist das objektive Element der Wiederzeugung, gleichwie die Seele, in welcher die Wiederzeugung vor sich gehen soll, das subjektive Element derselben ist. Man kann demnach mit dem religiösen Unterrichte nicht frühe genug beginnen. Einige sagen, man müsse stufenweise verfahren; die physische Erziehung müsse der intellektuellen, diese der moralischen, die moralische der bürgerlichen, die bürgerliche der religiösen Erziehung vorangehen; diese übersehen, daß die religiöse Bildung nicht bloß die Blüte, sondern auch die Wurzel, nicht bloß der Gipfel, sondern auch der Grund aller menschlichen Bildung, und demnach die religiöse Erziehung die erste und die letzte Erziehung ist. Die Menschheit stellt sich wesentlich im Staate dar. Der wahre, d. h. seiner ewigen Idee entsprechende Staat, soll einerseits in und an sich das Menschgewordensein, andererseits vermittelst der Erziehung die perpetuierliche Menschwerdung darstellen. Da nun die wahre Menschwerdung durch die Religion bewirkt wird, so muß der Staat, um seiner Bedeutung zu entsprechen, die Religion in sich aufgenommen haben. Die Religion soll sich zum Staate, wie die Seele zum Leibe verhalten, und deshalb als das belebende und vorherrschende Prinzip in allen Beziehungen erscheinen; in ihrem Gefolge sind Wissenschaften und Künste, und als vollendete Frucht die vollkommenste Repräsentation der ewigen Verhältnisse der Menschheit am Staate in der Zeit. Die Religion als notwendige Seele und als Lebensprinzip jedes wahren Staates ist

die Anschauung des Bandes, und das Band selbst, wodurch Gott mit dem Menschen und dem ganzen Universum, und wodurch der Mensch und das Universum mit Gott verbunden wird, und besonders die Anschauung des Bandes, durch welches der abgefallene Mensch wieder an Gott zurückgebunden wird. Der Staat soll die in sich aufgenommene Religion in der Erziehung seiner Bürger und in allen Anstalten, Verordnungen und Gesetzen, welche sich auf die Entstehung, Entwickelung und Erhaltung seines eigenen Organismus beziehen, darstellen. Dahin gehören polizeiliche Verordnungen und Ahndungen gegen öffentliche Unsittlichkeiten, Heilighaltung der Ehe, strenge Justizpflege und gegenseitige Gerechtigkeitspflege der Staatsbürger. Obwohl die Religion in der bezeichneten Weise an sich darstellend, geht der Staat doch niemals in die Kirche über, er kann die Funktionen der Kirche nicht übernehmen, religiöses Lehramt, Sakrament, Opfer und das Amt der Sündenvergebung gehören ausschließlich der Kirche an. Der Idee des Staates liegt, wie jener der Kirche, die Voraussetzung zu Grunde, daß der Mensch von Gott abgefallen sei. Dieses Faktum des Abfalles wird auch durch die Geschichte der Philosophie bezeugt; denn von jeher war der im gewöhnlichen Erkennen der Menschen bemerkte Irrtum Anlaß und Anstoß der philosophischen Forschung, durch die der Irrtum überwunden und das im Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen gelegene Rätsel gelöst werden sollte. Die Philosophie ist solchergestalt durch sich selbst ein Zeugnis und indirektes Geständnis der geistigen Verdunkelung, welcher das menschliche Erkennen anheimgefallen, und der Wirren und Irrungen, in welche es verstrickt worden ist. — Zimmer versuchte sich in seiner letzten philosophischen Arbeit schließlich auch noch in einer Art von Geschichtsphilosophie, brachte es jedoch nicht über eine Reihe einleitender und grundlegender Bemerkungen hinaus, deren ungefährer Inhalt aus dem bisher Mitgeteilten sich entnehmen läßt.

Das Gesagte dürfte hinreichen, um kenntlich zu machen, was die von der Schellingschen Philosophie angeregten Männer des katholischen Deutschlands suchten und anstrebten. Es handelte sich für sie um Gewinnung eines tieferen Verständnisses der christlichen Wahrheit durch Mittel einer geistigen Vertiefung ihres gläubigen Bewußtseins in einer idealen Weltanschauung, die dem Wesen nach mit der christ-

lichen identisch ist. Die Schellingsche Lehre vertrat ihnen gemeinhin den Standpunkt der Idee gegenüber einer rein empirischen und logisch-begreiflichen Auffassung der Dinge, die als solche eine inadäquate, rein äußerliche Auffassung bleibt und einem tieferen geistigen Bedürfnis schlechthin keine Befriedigung bietet. Diese Erhebung zum Standpunkte der Idee war aber freilich erst der Anfang zur Regeneration einer tieferen katholischen Wissenschaft, über welchen nicht hinauszukommen war, solange man sich durch die der Kant-Jakobischen Bildungsepoche geläufige falsche oder doch einseitige Entgegensetzung von Verstand und Vernunft bestimmen ließ, und im Verstande nichts anderes als ein formales Begriffs- und Reflexionsvermögen sah. Durch diese falsche Entgegensetzung beirrt, war man außer Stande, den spekulativen Gehalt der älteren Scholastik zu würdigen, zu welcher die neuen geistigen Errungenschaften umsomehr hätten ins Verhältnis gesetzt werden sollen, als sie einerseits in der That nur eine Fortbildung des spekulativen Gedankengehaltes der Scholastik waren, und diese andererseits zugleich das ermäßigende Korrektiv einzelner Überschwenglichkeiten des katholischen Schellingianismus dargeboten hätte, der hin und wieder an Unklarheiten und Unbestimmtheiten litt, welche zu der Klage über pantheisierende oder mystisch-schwärmerische Tendenzen Anlaß gaben. Richtig verstanden war der katholische Schellingianismus eine Resuszitation der scholastisch-peripatetischen Lehre von den Wesensformen der Dinge, und demzufolge bestand unleugbar eine ideelle Verwandtschaft zwischen ihm und dem spekulativen Thomismus; es fehlte jedoch an einer auf dem Gebiete der Erkenntnislehre vollziehenden Vermittelung zwischen der alten und neuen spekulativen Schule, und überhaupt an einer näheren Kenntnis des spekulativen Lehrgehaltes der Scholastik. Daher die vom allgemeinen Vorurteile der Zeit eingegebenen schiefen und unrichtigen Urteile der neuen Schule über die alte, welcher man zur Last legte, eine spinose Verstandes- und Begriffsphilosophie ohne ideellen Gehalt kultiviert zu haben, während es der alten Schule durchaus nicht, weder auf erkenntnistheoretischem, noch auf realphilosophischem Gebiete an spekulativen Ansätzen fehlte, welche nur ihrer weiteren Fortbildung und Vermittelung mit neueren Wissenschaftselementen entgegenharrten.

Ein anderes Gebrechen, das im katholischen Schellingianismus der Epoche Thanners und Zimmers fühlbar hervortrat, war der Mangel eines ausgebildeten, ideell vertieften historischen Bewußtseins. Allerdings hatte Schelling nach dieser Richtung geistvolle Anregungen gegeben; es waren aber dazumal die Männer noch nicht da, welche diese Anregungen auf dem Gebiete der geschichtlichen Forschung für die katholische Wissenschaft fruchtbar zu machen verstanden hätten. Es blieb einem Görres, Windischmann, Fr. Schlegel, Molitor vorbehalten, die ideale Anschauung aus ihrer abstrakten Isolierung, in welcher sie bei den katholischen Schellingianern am Anfange des Jahrhunderts gefangen lag, zu befreien und in eine großartige geschichtliche Konzeption umzusetzen, in welcher sich die dem abstrakt gefaßten Gedanken anhaftenden Einseitigkeiten und Überschwenglichkeiten gleichsam von selber ausglichen, und die zuletzt und eigentlichst gesuchte Vermittelung von Idee und Wirklichkeit, deren Bedürfnis den spekulativen Prozeß angeregt hatte, sich wie von selber darbot.

Die Vermittelung von Idee und Geschichte, gleichsam eine höhere Potenzierung und Sublimierung der von Schelling versuchten Vertiefung der Naturerkenntnis in der Idee des Absoluten, in einer höheren Totalanschauung lag außerhalb des Gesichtskreises jener Männer, deren erste Bildungsanfänge zum Teile noch in die vorkantsche Zeit zurückreichten, und welche erst durch eine Reihe von Entwickelungsphasen beim Standpunkte der Identitätslehre anlangten; Zimmer wurde durch seinen Entwickelungsgang bis an die Schwelle der Geschichtsphilosophie geführt, und bereitete seinem Schüler Gügler die Wege, der aber bereits einer jüngeren Generation angehörte und nicht mehr in die hier besprochene Epoche fällt. Auch Sailer steht noch ganz innerhalb der Grenzen dieser Epoche, hat es aber verstanden, sich alle besseren Bildungselemente derselben anzueignen, die er auf eine eigentümliche Weise in sich verarbeitete und zu einem lebensvollen Ganzen zusammenfaßte. Sie boten sich ihm dar unter dem doppelten Gegensatze des rationellen und christlichen, ideellen und erfahrungsmäßigen Erkennens; diese vierfache Erkenntnis zur Pflege und Förderung christlicher Humanität und Religiösität, zur Heranziehung und Bildung christlich edler Menschen zu verwerten,

betrachtete er als das Ziel seiner Lehrthätigkeit und persönlichen Wirksamkeit. In diesem Sinne sind seine vier vornehmsten philosophischen Werke[1]), seine „Vernunftlehre“, „Glückseligkeitslehre“, „Allgemeine Pädagogik“, „Grundlehren der Religion“ zu würdigen. Die Vernunftlehre handelt in vier Hauptstücken von den menschlichen Erkenntniskräften, von den Hindernissen im Erkennen der Wahrheit, von der Erkenntnis des Wahren in Rücksicht auf die gegebenen Kräfte und Hindernisse, von der möglichst besten Anwendung unserer Erkenntniskräfte zur Auffindung, Prüfung und Mitteilung der Wahrheit. Als Erkenntniskräfte des Menschen zählt Sailer das Erfahrungsvermögen, Glaubensvermögen, Vernunftvermögen auf. Erfahrung ist ihm Erkenntnis durch Empfindung und Bewußtsein. Sie zerfällt in die äußerlich sinnliche und innerlich sinnliche Erfahrung; je nachdem sie ohne oder mit besonderer Sammlung der Geisteskraft zu stande kommt, heißt sie gemeine Erfahrung oder Beobachtung; die Beobachtung wird abermals in die gemeine und künstliche abgeteilt. Wer sich auf seine Erfahrung berufen will, muß sich dessen bestimmt bewußt sein, daß er die ganze Erfahrung treu und unverstümmelt in seinem Gedächtnis aufbehalten habe. Es ist nicht erlaubt, aus dem Mangel einer Erfahrung auf das Nichtvorhandensein des Nichterfahrenen zu schließen. An der Realität der Dinge außer uns läßt sich vernünftigerweise nicht zweifeln. Übrigens nehmen wir durch unsere Sinne nichts vom inneren Zustande der Dinge, sondern eben nur das Sinnenfällige an ihnen, den sinnlichen Zustand der Körperwelt wahr. Das Auge sieht das Nebeneinander, das Ohr hört das Nacheinander, das tastende Gefühl nimmt das Ineinander der Dinge wahr. Der Mensch soll seine Sinne möglichst üben und nützen, den Leib aber, den Träger der Sinnesvermögen, sorgsamst vor Abnutzung, Schwächung u. s. w., namentlich vor dem Gifte der Wollust bewahren. Es ist jedoch nicht genug, die sinnliche Wahrnehmungsfähigkeit lebendig zu erhalten, sie muß auch geregelt, geleitet und gebildet werden; und dies geschieht durch Übung der Aufmerksamkeit. Die Aufmerksamkeit muß an der Wahrheitsliebe eine treue Handleiterin haben, und durch eine edle Teilnahme des Herzens in Thätigkeit erhalten werden; sie

[1]) Siehe Sailers Werke, Bd. I—VIII.

muß mit Nachdenken begleitet sein, durch die treuen Dienste der Einbildungskraft und des Gedächtnisses unterstützt, und durch Lektüre und Umgang mit erfahrenen Männern geweckt und gestärkt werden. Durch den zweckmäßigen Gebrauch der Sinne, der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens erwirbt sich die Seele die Fähigkeit, die Dinge so zu sehen, wie sie von Menschen gesehen werden können, und auch das weniger Merkliche schnell und richtig zu bemerken. Diese Fähigkeit heißt Beobachtungsgeist. Der ausgebildete und wohl disziplinierte Beobachtungsgeist ist eine der vorzüglichsten und auszeichnendsten Gaben des Menschen; zur Vollkommenheit desselben gehört, daß man nichts, auch nicht das Kleine, Nächstliegende und scheinbar Unbedeutende seiner Aufmerksamkeit unwert erachte, daß unzeitige Vernunftreflexion, Phantasie und die zu einer bestimmten Beobachtung nicht erforderlichen Sinne, besonders aber alle parteiischen Herzensregungen sorgfältig niedergehalten werden, daß man unübereilt und mit beharrender Geduld, mit dem Vorsatze der Wahrheitsliebe beobachte, Gang und Inhalt der Beobachtung umständlich und genau aufzeichne u. s. w. Der wichtigste Gegenstand der Beobachtung ist das eigene Selbst; der praktische Zweck der Selbstbeobachtung ist, das eigene Herz in seinen Neigungen, Schwächen, Verirrungen, in seiner Eigenliebe u. s. w. kennen zu lernen. Das Resultat der innersten Selbstbeobachtung ist, daß alles Vergängliche und Endliche unfähig sei, das Herz des Menschen zu sättigen, daß man durch unerschütterliche Gewissenstreue zum Besitze des Friedens gelangen könne, daß sich dieser Friede nur durch unablässigen Kampf gegen die verderbte Eigensucht des Menschen erringen lasse, daß Leiden eines der vornehmsten und wirksamsten Mittel seien, den Menschen zur Selbstbesinnung zu bringen und in derselben zu erhalten.

Das zweite Grundvermögen des Erkennens ist das Glaubensvermögen. Der Mensch hat ein angeborenes Bedürfnis, sich durch Glauben unterrichten, bilden und entwickeln zu lassen; und wahrheitssuchende, edle Menschen anerkennen und fühlen dieses Bedürfnis. Die menschliche Natur ist glaubwillig aus Instinkt, die besseren Menschen sind glaubwillig aus Achtung vor der Wahrheit. Der geübtere, redliche Mann trägt ein treues Gefühl des Glaubwürdigen in sich,

das ihn in den weitaus meisten Fällen richtig leitet. Durch Übung lernen wir Wahres vom Falschen sondern d. i. recht glauben. Dieser natürliche Glaubenssinn ist nicht zu vermengen mit dem sogenannten Vernunftglauben einer neueren Schule, noch auch mit demjenigen, was in der heiligen Schrift Glaube genannt wird; hier ist einfach die Rede von dem menschlichen historischen Glauben, dessen Beschaffenheit und Bedeutsamkeit namentlich Bonnet einer tiefeindringenden Untersuchung unterworfen hat.

Wenn man die Erkenntniskraft des Menschen einerseits der Erfahrung, andererseits dem Glauben entgegensetzt, so kann man diese ganze Erkenntniskraft Vernunft nennen. Die Vernunft in diesem weitesten Sinne ist entweder die gemeine, gesunde, oder die geübtere, forschende, spekulative Vernunft. Es gibt eine gewisse allgemeine Menschendenkart, die nichts anderes ist, als der allgemeine, unvertilgbare, unwiderstehliche Menschen- und Wahrheitssinn. In Kraft dieses Sinnes trauen und glauben wir unseren leiblichen Sinnen, halten wir gewisse Zeugnisse von gewissen Dingen für unzweifelhaft wahr, anerkennen den Unterschied zwischen Gutem und Bösem, Erlaubtem und Unerlaubtem, Schönem und Häßlichem, und sind geneigt, ein höchstes Wesen als allgemeine oberste Weltursache anzuerkennen. Der allgemeine Menschensinn und gesunde Menschenverstand ist ein zuverlässiger Grund aller weiteren Erkenntnis, ein Leitzeug für die Mitteilung der Wahrheit und ein Werkzeug zum weiteren Erfinden. Alles, was alle Menschen zu allen Zeiten nach der Eingebung ihrer Vernunft für wahr, sittlich gut, schön gehalten haben, halten und halten werden, ist wirklich wahr, gut und schön. Die durch Übung, sorgsame Pflege und treue Wahrheitsliebe gebildete Kraft des gesunden Menschenverstandes ist der Wahrheitssinn. Sinnlicher Hang, Disputiersucht und Rechthaberei, lichtlose Entscheidungslust, sklavisches Festhalten an vorgefaßten Meinungen, Hypothesensucht, Vielschreiberei, Demonstrierlust, Schöngeisterei, Zweifelsucht, Lesesucht, Liebhaberei für das Paradoxe, Frappante, Glänzende, schwächen und korrumpieren den Wahrheitssinn. Rechtschaffenheit, Ruhe, Selbstbeherrschung, Übung im Aufmerken und Nachdenken, stete Wachsamkeit des Geistes, Freude an der Gewißheit stärken und bilden den Wahr-

heitssinn. Die Vernunft hat das Vermögen der Abstraktion, Kombination und Analyse. Die abstraktive Thätigkeit gibt uns zwar keine Aufschlüsse über Wesen und Eigenschaften der Dinge, hilft uns aber unsere Gedanken von den Dingen ordnen und vervollkommen, ist die Mutter unzähliger allgemeiner Urteile, Sätze und Regeln, und die Stütze der Vernunftschlüsse. Die falsche Anwendung der Abstraktion und die falsche Ausdeutung abstrahierter Begriffe zieht mancherlei Täuschungen nach sich; eine der gefährlichsten und gewöhnlichsten ist die Identifizierung der komperativen Allgemeinheit mit der absoluten. Nicht wenigere Gefahren der Irrung drohen im Kombinieren der Begriffe; daher es eine besondere Achtsamkeit fordert, alle spielende Willkür aus dieser Art von Vernunftthätigkeit ferne zu halten. Alle Irrungen der Vernunft kommen aus falschen Urteilen; diese stammen aus dem Mangel natürlicher Geistesschärfe, hinlänglicher Übung, Ruhe, Freiheit und Heiterkeit des Geistes, hinreichender Selbstanstrengung im Vergleichen, strenger Unparteilichkeit des Herzens. Um Irrungen in Begriffen und Urteilen zu vermeiden, soll man nie ohne deutliches Bewußtsein der Gründe, auf welchen unser Urteil beruht, und nie ohne deutliches Bewußtsein der Zulänglichkeit dieser Gründe urteilen. Schließlich spricht Sailer noch von der raisonnierenden (syllogistischen), forschenden, darstellenden, scientifischen und kritischen Vernunft. Die forschende Vernunft trennt sich nie vom richtigen Gefühle der Analogie, von dem treuen Gefühle des Einen im Mannigfaltigen; sie stellt die Induktion, schämt sich aber auch der Reduktion, und selbst der Fiktion nicht, wofern ihr diese die Arbeit erleichtert; sie verschmäht es nicht, von Hypothesen Gebrauch zu machen, um in ihre Erfahrungen wenigstens eine gedachte Ordnung zu bringen. Die kritische Vernunft anbelangend, stellt sich Sailer in die Mitte zwischen die Kantianer und die metaphysischen Absolutisten, und will einem Manne folgen, der da sagt: Gewisse Dinge lassen sich nicht entwickeln, man soll aber vor ihnen die Augen nicht verschließen, sondern sie nehmen, wie man sie findet. Es gibt keine natürliche Erklärung des Übernatürlichen; desungeachtet muß das Übernatürliche angenommen werden. Dieses Übernatürliche wird man am besten durch ein göttliches Leben inne; dies hellere Innewerden setzt eine Gottesahnung voraus, und

diese haben wir in uns ... Von dieser weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf. Sailer beschließt seine Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens mit der Schilderung des Ideales einer gesunden und wohlgebildeten Vernunft in ihrem Unterschied und Gegensatz zur ungebildeten und verbildeten Vernunft. Diese Schilderung ist eine gedrängte Zusammenfassung aller vorausgehenden Entwickelungen, und läuft auf den praktischen Rat hinaus, sich das Beste von allem, was das Bildungsleben der Zeit nach allen Richtungen bietet, anzueignen, dasselbe zur Veredelung und sittlichen Hebung des inneren Menschen zu benutzen, der zuletzt und zuhöchst einzig in Gott, der ewigen Wahrheit, Ruhe und Frieden zu finden vermag; der Mensch soll über dem ernstlichen und angestrengten Streben nach geistiger Reife und Mündigkeit des einfältigen Kindersinnes nicht verlustig gehen, dem im Glauben gewiß ist, was die Weisheit dieser Welt nicht zu ergründen vermag.

Sailers „Glückseligkeitslehre"[1]) ist ein Versuch einer christlichen Moralphilosophie, welche sich nach seiner Auffassung von der Moraltheologie dadurch unterscheidet, daß, während letztere aus den Offenbarungsurkunden des Christentums mit Rücksicht auf Erfahrung, Geschichte, Vernunftgründe schöpft, erstere aus Erfahrung, Geschichte, Vernunftgründen unter durchgängiger Rücksicht auf die christliche Wahrheit sich begründet. Die Glückseligkeitslehre hat anzugeben: erstlich, worin die wahre Glückseligkeit des Menschen bestehe; zweitens, wie man zur Glückseligkeit gelangen, darin sich erhalten und fördern könne. Worin die wahre Glückseligkeit des Menschen bestehe, ergibt sich aus der doppelten Untersuchung, welcher Freude und Glückseligkeit der Mensch fähig sei, und wodurch ihm dieselbe verschafft werden könne. Die menschliche Natur hegt eine große Mannigfaltigkeit von Trieben in sich, deren einige auf das Gutsein, andere auf das Wohlsein des Menschen gehen. Beide Arten von Trieben sind einer fortschreitenden Ausbildung, Erziehung, Veredlung fähig. Das Gutsein des Menschen anbelangend, läßt sich keine höhere und vollkommenere Güte denken, als jene wäre, welche unabhängig von den Triebfedern zum Wohlsein

[1]) Erste Ausgabe a. 1793.

einzig durch die herrschende Liebe zu Gott und den Menschen bestimmt würde. Ebenso kann sich die menschliche Vernunft kein edleres und menschenwürdigeres Wohlsein denken als jenes, welches durch die herrschende Liebe zu Gott und den Menschen wirklich oder möglich gemacht würde. Die menschliche Vernunft kann sich keine Idee einer Selbstliebe bilden, die des Menschen würdiger, seinem vollkommenen Gutsein und dem menschenwürdigsten Wohlsein weniger hinderlich und mehr förderlich wäre, als eben die herrschende Liebe zu Gott und den Menschen. Die Liebe des Menschen zu Gott und den Menschen schließt eine idealische Selbstliebe in sich; das Idealische dieser Liebe geht auf Gott, dessen Bild der Liebende in sich und im Nächsten ehrt; die Liebe als herrschende Gesinnung macht ihm die schwere Pflicht leicht, und beglückt ihn durch sich selbst. Die Möglichkeit dieser Liebe bestreiten, hieße den Adel der menschlichen Natur läugnen. Daß sich der Egoismus der Sinnlichkeit gegen jene idealistische Stimmung auflehnt, gehört nicht zur Ordnung der Natur; nach normalen Verhältnissen sollte die Sinnlichkeit nur als Substrat höherer Entwickelungen dienen und der Leitung der Vernunft unterstellt sein. Aber die Vernunft hat in sich selbst nicht die ausreichende Kraft, die entwickelte Sinnlichkeit niederzuhalten, wenn diese nicht vom Anfange her durch eine heilsame Disziplin zum Gehorsam gegen das Vernunftgebot gewöhnt worden ist. Unter allen Gewöhnungen ist aber die wirksamste jene, welche auf die Motive der Gottesfurcht gegründet ist; nicht als ob diese für sich allein als menschliche Gesinnung ausreichte, sondern sofern sie das Herz des Menschen für himmlische Einflüsse offen erhält, welche die ewige Güte und Liebe dem Guten und nach Besserem ringenden, aber mit seinen selbsteigenen Kräften nicht ausreichenden Menschen unmöglich versagen wollen kann. Die Triebe der menschlichen Natur weisen auf angeborene Bedürfnisse hin; man teilt dieselben in niedere und höhere. Die höheren Bedürfnisse haben das Eigene, daß sie nicht geachtet, längere Zeit unterdrückt, verläugnet werden können, mühsamer zu befriedigen sind, eine Unendlichkeit in sich haben und eigentlich Bedürfnisse nach dem unendlichen Wesen sind. Diese Bedürfnisse fassen in sich das Verlangen nach Wahrheit, Freiheit von allen Selbstanklagen, sittlicher Vollkommenheit, Gewißheit in

Erkenntnis der göttlichen Dinge und in Hinsicht auf die Unsterblichkeit, Friede und Freisinn von allem, was dem Menschen Leid und Schmerz bereitet; für alle diese Bedürfnisse hat uns die menschliche Weisheit nichts als bloße Ahnungen und Postulate zu bieten, die wirksame Befriedigung dieser Bedürfnisse bietet sich uns nur in den Belehrungen, Tröstungen und Verheißungen des christlichen Glaubens. Daraus geht zugleich hervor, daß ein richtiges Gleichgewicht der menschlichen Strebekräfte und die durch die Unterordnung des Niederen unter das Höhere bedingte Harmonie im Menschenwesen außer der Religion, und zwar der wahren Religion, nicht möglich sei; nur dann, wenn im Menschen die Religionskraft herrschendes Prinzip geworden ist, sind alle seine Kräfte teils so geordnet und beherrscht, teils so entwickelt, gestärkt und erhöht, daß er seiner Würde gemäß handeln kann und handeln wird. Der Mensch soll alle Dinge vom Standpunkte seiner Würde und Bestimmung aus messen. Demzufolge gelte ihm das Geistige mehr als das Sinnliche, das Unvergängliche mehr als das Vergängliche, das Gemeinnützige mehr als das bloß Angenehme, das Notwendige mehr als das bloß Bequeme, das Gottähnlichere mehr als das minder Gottähnliche, die Absicht mehr als das äußere Werk, die religiöse Freude mehr als jede andere Freude, die Urquelle des Guten mehr als alles daraus fließende Gute. In der praktischen Durchführung dieser richtigen Schätzung der Dinge besteht die Glückseligkeit des Menschen, die zuhöchst darin wurzelt und gipfelt, daß die gebietende lautere Liebe gegen Gott das Eine Prinzip alles menschlichen Denkens, Wollens, Thuns und Leidens wird und bleibt. Die diesseitige Glückseligkeit beruht also wesentlich in der reinen und echten Sittlichkeit; die vollkommene, lautere, allausfüllende Beglückung und Befriedigung des nach Gott begehrenden Menschenwesens gehört dem Jenseits an. Soviel aus dem ersten, grundlegenden Teile der Glückseligkeitslehre. Der zweite praktische Teil des Werkes handelt von dem, den entwickelten Grundgedanken entsprechenden Verhalten des Menschen zur Erlangung der echten und wahren Glückseligkeit d. i. des menschenwürdigen Gutseins und Wohlseins, soweit es hier auf Erden erreichbar ist, und zeigt im einzelnen, wie es die Menschen anzustellen haben, um gut, besser und froher zu werden, und zur

Güte, Besserung und Erfreuung ihrer Mitmenschen beizutragen. Dringe darauf, lautet die Alles zusammenfassende Schlußregel, daß die Harmonie mit dem allerbesten Wesen zuerst in dir hergestellt, und dann auch in anderen nach deren jedesmaligem Kraftmaße und Empfänglichkeitsgrade immer mehr und mehr befördert werde. Diese vollendete Harmonie ist der höchste Adel unseres Wesens, die rechte Tugend, Weisheit und Seligkeit unserer Natur, das non plus ultra der edelsten Bemühungen aller guten Geister, das Land des Friedens, das Ende, nach dem wir wallen; und weil hienieden an keine Vollendung zu denken ist, so bleibt das ehrliche Ringen nach dieser Harmonie das würdigste und göttlichste Geschäft, dem sich Menschen und alle guten Geister unterziehen können. — Sailer erklärt wiederholt, daß er nicht als Mann der strengen Schule schreiben und keine spekulative Theorie liefern, sondern einfach dasjenige bieten wolle, was sich ihm in vieljährigen Studien, Beobachtungen und Erfahrungen an sich und anderen als wahr erprobte; auch wendet er sich nicht an das gelehrte Publikum, sondern will jenen nützen, welche außerhalb der Schule stehen, desungeachtet aber einer genaueren Orientierung über das Verhältnis ihrer ererbten christlichen Überzeugungen zu den mannigfaltigen Bildungselementen und geistigen Gegensätzen im Zeitbewußtsein der Gegenwart bedürftig sind. Demnach gebricht es auch seinem Werke, obschon innerlich alles wohl zusammenhängt, an einer streng wissenschaftlichen und systematischen Form, es trägt durchwegs den Charakter des Lemmatischen und Aphoristischen an sich. Wir besitzen zwei Arbeiten späteren Datums, in welchen die von Sailer entwickelte Idee einer christlichen Moralphilosophie systematisch durchgeführt wurde, von J. N. Ehrlich und M. Deutinger; Deutingers Arbeit[1]) enthält eine in den strengen Formen der spekulativen Methode durchgeführte Darlegung der christlich aufgefaßten Sittlichkeitsidee; Ehrlichs rationale Teleologie[2]) zeigt auf dem Wege der anthropologischen Analyse die Notwendigkeit einer höheren Hilfe zur Verwirklichung der sittlichen Menschheitsidee auf, und gestaltet sich in dieser Auffassung

[1]) Moralphilosophie. Regensburg 1849.

[2]) Wien 1842 ff., 2 Tle.

zu einem allseitig begründeten Postulate des in der christlichen Offenbarung dem menschlichen Geschlechte dargebotenen Heiles.

Mit Sailers Vernunftlehre und Glückseligkeitslehre hängt aufs engste seine Erziehungslehre zusammen, welche in zwei Teilen zuerst die Idee des Erziehers, und sodann die Realisierung dieser Idee im häuslichen und öffentlichen Leben entwickelt. Sailer geht in der Entwickelung derselben von den höchsten zeitlichen Zielen der Menschheit aus; diese höchsten Ziele findet er darin, daß im Menschendasein das Göttliche nachgebildet werde. Um dieses Ziel zu erreichen, muß im Menschen das Sinnliche dem Geistigen untergeordnet, das Geistige im Religiösen geklärt und vollendet werden. Das Geschäft der Erziehung hat seine Stufen; die Aufgaben derselben beginnen mit dem ersten Werden des Menschen und umfassen alle Altersperioden des reifenden Menschenlebens bis zum Eintritte der psychischen und geistig-sittlichen Mündigkeit und Selbständigkeit, die den Menschen in den Stand setzt, das bisher von anderen geübte Geschäft der Leitung selber zu übernehmen und fortzuführen. In der Behandlung der pädagogischen Frage befindet sich Sailer in seinem eigensten Elemente, und entwickelt eine Fülle sinnreicher, tiefer Gedanken und beherzigenswerter Wahrheiten; er faßt seine Aufgabe im universellsten und höchsten Sinne, und verbreitet sich über alle Sphären des Lebens, in welchen sie zur Anwendung kommt; er handelt, nachdem er die Aufgaben der Erziehung im allgemeinen durchgesprochen hat, von der Familienerziehung, von der Erziehung durch Informatoren, von der Schulerziehung, von der Erziehung in Instituten, von der Erziehung in der Schule des Lebens; er gibt Winke und Regeln in Hinsicht auf Töchtererziehung, er zeigt nach Fenelon, wie Jünglinge gebildet werden sollen; auch die Erziehung für das öffentliche Leben, die Bildung künftiger Staatsbürger und Regenten beschäftigt seine Aufmerksamkeit; Ideen zu einer allgemeinen Nationalerziehung bilden den Schluß des Werkes. Unter den Prinzipien der Nationalerziehung steht ihm abermals die Religion obenan, sie ist zugleich die Seele der übrigen Bildungsprinzipien. Die Jugend, bemerkt Sailer am Ende seines Buches, ist dem Manne das Heiligtum der Zukunft, ihre Verbildung sein tiefster Schmerz, ihre Einführung in das neugebahnte Geleis der alten

Weisheit seine höchste Freude, die Zurückführung der Verirrten, und noch mehr die Zurechtweisung der Irrenführer sein erstes Geschäft. — An die Jünglinge als Träger der Zukunft sind denn auch Sailers religionsphilosophische Vorträge: „Grundlehren der Religion“[1]) gerichtet, deren doppelter Zweck ist: erstlich, einen lebendigen Sinn für das Göttliche überhaupt in den Jünglingsseelen zu wecken, und auf Grund dessen sodann ein lebendiges und inniges Verständnis des Christentums und seiner Grundidee, der in Christus konzentrierten lebendigen Vermittelung zwischen Gott und der Menschheit, zu erzeugen.

Sailer band sich in seinen Auseinandersetzungen nicht strenge an irgend eine philosophische Schule, sondern war bemüht, das Beste dessen, was sich ihm von verschiedenen Seiten her bot, zweckdienlich zu verwerten. Förderung der christlichen Erkenntnis war ihm der Hauptzweck, die philosophische Bildung schätzte er als Vehikel zur Vorbereitung und Verwirklichung dieses Zweckes; die verschiedenen Richtungen auf philosophischem Gebiete galten ihm als verschiedenartige Brechungen des einen Wahrheitslichtes, dessen gesammelte Fülle und ungeteilte Einheit in der christlichen Offenbarung sich darbiete; der Wert der einzelnen Philosopheme bestimmte sich ihm nach dem Grade der Annäherung und Verwandtschaft mit der christlichen Anschauungsweise, in welcher, wo sie tief genug geht und inniges Eigentum des Menschen geworden ist, die lebendige Wahrheit selber von den Erkenntniskräften des Menschen Besitz genommen habe. Diese Auffassungsweise wollte dem der Jakobischen Philosophie zugethanen Jak. Salat nicht gefallen[2]). Es will ihn bedünken, als ob Sailer die Vernunft zum Verstande herabdrücken, und den hierdurch verursachten Ausfall durch die Offenbarung decken wolle, womit man auf den alten dogmatischen Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung zurückkomme. In der Erziehungslehre, fährt Salat fort, stelle Sailer die Vernunft höher als in den „Grundlehren der Religion“; augenscheinlich, weil die befangene Rücksicht auf die kirchliche Dogmatik daselbst sich nicht eindränge. Fragt man nun, wie Salat das Ver-

---

[1]) Erste Ausgabe a. 1805.

[2]) Verst. und Vern. Bd. II, S. 284 ff.

hältnis von Vernunft und Offenbarung gefaßt haben wolle, so hat man sich an seiner „Religionsphilosophie“ [1]) zu orientieren. Die daselbst entwickelten Gedanken reduzieren sich auf folgendes: Wie am Sittlichen, hat man auch am Religiösen ein Inneres und Äußeres zu unterscheiden. Das Innere betrifft die Religion an sich, das Äußere das Religiöse in seiner Erscheinung. Das Religiöse an sich betrachtet betrifft die religiöse Anlage, die religiöse Offenbarung, die religiöse Gesinnung und religiöse Erkenntnis. In der Nachweisung der religiösen Anlage des Menschen hat man vom Gegensatze zu den Materialisten auszugehen, welche, wie das Göttliche, so auch die Teilnehmung des Menschen an demselben, den „göttlichen Funken im Menschen“ leugnen. Die religiöse Anlage ist mit der moralischen Eins, sofern beide ein metaphysisch-objektives sind. Die moralische Anlage resultiert aus dem Zusammensein der Vernunft mit der Freiheit; in der religiösen Anlage erscheint die Vernunft vornehmlich als Vermögen, das Göttliche zu vernehmen. Der Mensch steht zwischen Gott und der Natur; die moralische Anlage seiner Vernunft drückt seine Erhabenheit über die Natur aus, in der religiösen Anlage bezeugt sich seine Abhängigkeit von Gott als dem unendlich Höheren über ihm. Die Entwickelung der religiösen Anlage ist zunächst durch Sprache, Unterricht, Erziehung bedingt, die im Menschen ein inneres Licht aufgehen machen. Daraus folgt, daß jede „Offenbarung“ Ausfluß der Vernunft ist. Wenn Gott die höchste Vernunft ist, wie könnte es eine Offenbarung geben, die nicht aus der Vernunft wäre? Und wie sollte die Offenbarung in irgend einem Menschen, von welchem sie zunächst ausgeht, nicht aus seiner Vernunft abgeleitet werden, wenn es anders wahr ist, daß der Mensch seiner Idee nach und als Glied der Menschheit betrachtet, wahrhaft am Göttlichen teilnimmt? Die religiöse Anlage ist als Gabe von oben selber schon Gnade; die von außen kommende Weckung als „äußere Offenbarung“ eine zur ersten „Gnade“ hinzutretende zweite Gnade; der innere Lichtaufgang in der Vernunft oder die „innere Offenbarung“ die dritte Gnade. Es steht nun beim Menschen, dieser inneren Offenbarung Folge zu geben oder

---

[1]) München 1821, 2. Aufl.

nicht, d. h. zu „glauben“ oder nicht zu glauben. Daraus folgt, daß die Religion bereits in ihrem Ursprunge etwas Moralisches, ja die Moralität selber sei; es ist eine und dieselbe Richtung des menschlichen Geistes, die in Absicht auf ihren Gegenstand Religiosität, in Absicht auf die Kraft, durch welche sie entsteht (freier Wille), Moralität genannt wird. Wenn Richtung des Willens Gesinnung heißt, so ist der Glaube vor allem Gesinnung; wenn Gesinnung mit Absicht zusammenfällt, so muß der Glaube zuvörderst als Absicht, nicht als Ansicht aufgefaßt werden; Ansicht ist Hervorbringung des Verstandes, Absicht Hervorbringung des Willens. Es gibt also, die Sache in ihrer wahren Tiefe begriffen, keine „Glaubensverschiedenheit“ und keinen „wahren Glauben.“ Das vom Glauben d. i. von der Anerkennung des Göttlichen ausgehende Nachdenken gestaltet sich durch Reflexion zum Wissen um Gott, Unsterblichkeit und Tugend. Religiöse und moralische Gesinnung erscheinen da in unabtrennbarer Einigung; Mystizismus und Stoizismus, in welchen sie als Gegensätze auseinandergehalten erscheinen, sind eben nur Einseitigkeiten. Das Christentum einiget beide Gegensätze, und stellt den Geist der Wahrheit in seinem ewigen Bunde mit dem Geist der Tugend dar. Jeder gute, sittliche und würdige Mensch war und ist ein Christ; das Christentum selber ist die vollkommenste Rationalität. Darüber darf der geschichtliche Charakter des Christentums nicht übersehen werden, der sich zum vernünftigen verhält, wie die vorerwähnte äußere Offenbarung zur inneren. Ebenso liegt es in der Natur der Sache, daß die religiöse Stimmung und Gesinnung zur religiösen Erkenntnis sich gestalte und damit eine bestimmte Form annehme, die sich zur religiösen Stimmung, wie der Begriff zur Idee verhält. Der ins Wort eingekleidete Begriff gestaltet sich zum Satze, der als das Eine Wahre gesetzte Satz zum Lehrsatz oder Dogma, und die zur Erbauung verkündete religiöse Lehre zur Dogmatik. Wenn jedoch über dem Begriffe die Idee aus dem Gesichte verloren wird, geht die Dogmatik in Hyperdogmatismus über, der jedem Andersdenkenden als solchem das Teilhaben als Wahrheit, Tugend und Seligkeit abspricht. Angesichts dieses falschen und unerleuchteten Religionseifers sind Glaubensfreiheit und Gewissensfreiheit Forderungen der Zeit und Maximen des aufgeklärten Staates, der

alle Religionen, welche nichts der Moral Widersprechendes enthalten, nicht bloß duldet, sondern auch zu schützen sich berufen fühlt. Salat will übrigens die Gefahren der Aufklärung nicht verkennen; diese walten jedoch nur ob, soweit das aufgeklärte Denken auf dem Standpunkte der bloßen Reflexion steht, ohne sich bis zum metaphysischen Standpunkte, zu jenem der Idee emporgeschwungen zu haben. Die Kirche ist mit Johannes Müller die moralische Anstalt der Menschen zu nennen. Die Menschheit ist objektiv, der Idee nach, mit Gott vereiniget; denn „wir sind seines Geschlechtes". In subjektiver Beziehung ist die Kirche für jede spätere und nachfolgende Generation in der vorausgehenden, von welcher sie zur Religiosität erzogen worden ist, bereits objektiv verwirklicht; d. h. für die nachfolgenden Generationen ist die Existenz der Kirche eine geschichtliche Thatsache. Die Kirche geht ursprünglich von Gott selbst aus, tritt aber nicht in die Wirklichkeit ohne die subjektive oder menschliche Thätigkeit in der Richtung aufs Göttliche. Dieser Geist der Religiosität, der die Gemeine (ecclesia) zur Kirche macht, und alle als Kinder Eines Vaters vereiniget, ist mit dem Geiste der Humanität innerlich verknüpft, und demzufolge vom Triebe zur schönen brüderlichen Mitteilung in Absicht auf das Höchste und Wichtigste beseelt. Die Kirche beruht auf den zwei Momenten, daß der Mensch Vernunftwesen, und zwar beschränktes oder endliches Vernunftwesen sei; und demzufolge gründet sich die Kirche auf die Natur des Menschen und geht gleich Offenbarung und Religion aus der Vernunft hervor. Dies ist jedoch nicht so gemeint, als ob die Kirche aus der menschlichen Vernunft allein hervorginge; sondern es wird bei dem hier gemeinten Vernunfturſprunge der Kirche die reale Verbindung des Menschen mit Gott, der endlichen Vernunft mit der unendlichen vorausgesetzt. Mit der Setzung der Kirche begründet die göttliche Vorsehung einen besonderen Bund mit der Menschheit; jeder Würdige ist ihr Organ, und in dieser Beziehung Offenbarer Gottes, der vom Geiste Gottes beseelt unter besonderen Umständen und nach einem besonderen in der Zeit gelegenen Bedürfnis der Menschheit als Religionsstifter, Gesandter der Gottheit u. s. w. auftritt. Es gibt nur Eine Kirche, deren zwei Seiten der reine Katholizismus und der reine Protestantismus sind. Der reine Katholizismus ver-

tritt das Ewige, Unwandelbare in der Lehre, und hält die Gemüter der Glaubenden fortwährend auf das Ideal gerichtet, welches die mütterliche Sorge der Kirche durch die von ihr aufgebotenen Mittel auch dem Gefühle und der Phantasie nahebringt. Der reine Protestantismus vertritt das Interesse der Aufklärung und des Selbstdenkens, fördert die wissenschaftliche Strebsamkeit, eifert gegen alle Abirrung zum geistleeren Mechanismus, zur verstandlosen Äußerlichkeit u. s. w., und hegt den Geist der Duldung und Liberalität. Beide Seiten der Einen Kirche ergänzen und postulieren sich wechselseitig; nimmt man die eine oder die andere derselben hinweg, so verschwindet der reine Katholizismus und der reine Protestantismus. Der Katholizismus, getrennt vom Protestantismus, entartet auf dem Felde der Theorie in Hyperdogmatismus, Obskurantismus, Fanatismus, auf dem Felde der Praxis zur Phantasterei, Salbaderei, zum Mechanismus der Andächtelei und zum baren praktischen Heidentum selbst unter christlichem Namen. Der Hyperprotestantismus entartet auf dem Felde der Theorie zum Intellektualismus, Skeptizismus, zur Freidenkerei, Aufklärerei, ja zum leeren Indifferentismus; auf dem Felde der Praxis hat er Kälte und Leerheit zur Folge, ja er führt bis zum völligen Tode, der sich durch eine von innen ausgehende Auflösung der Kirche ankündiget.

Dieses kurze Exposé der Salatschen Ideen zeigt uns eines jener einseitigen Extreme, in welche sich das von unfertigen und einseitigen Elementen und Richtungen der neuzeitlichen Bildung beherrschte Denken einzelner katholischer Männer verirrte. Salats Freund Weiller erregte Anstoß durch eine Schrift „über den Geist des ältesten Katholizismus [1])“, die unter anderen Wendungen auf dieselben Gedanken hinausläuft, welche Salat in seiner Religionsphilosophie entwickelte, und auch denselben Mangel an historischer, theologischer und ideeller Vertiefung des katholischen Bewußtseins kundgibt. In diesem Mangel gründeten denn auch die Mißverständnisse und Irrungen, welchen sich Salat in Bezug auf den von ihm desungeachtet immer noch hochgehaltenen, ja

[1]) Der Geist des ältesten Katholicismus als Grundlage für jeden späteren. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Sulzbach 1824.

unwillkürlich verehrten Sailer hingab. Sailer hatte eine lange und reiche Bildungsschule durchgemacht; seine Anfänge reichten in die Epoche der Leibniz-Wolffschen Philosophie zurück, und von da an hatte er die Epochen der Kantschen, Fichteschen und Schellingschen Philosophie geistig mitgelebt, und keiner neuzeitlichen Regung, auch der von Jakobi ausgehenden, nicht sich verschlossen, sondern nach allen diesen Richtungen sich das Beste und Brauchbarste angeeignet, zugleich aber mit sicherem Takte das Falsche und Unrichtige von sich abgewehrt und ferngehalten. Dieser sicher leitende Takt gründete in dem, durch reiche innere Erfahrungen gebildeten, Zart- und Feingefühl eines tiefchristlichen Sinnes und einer erleuchteten Frömmigkeit, die sich an Lehre und Beispiel der Frommen und Heiligen aller christlichen Jahrhunderte erbaute und aufrichtete; die neuzeitliche Bildung war ihm Mittel und Vehikel einer geläuterten Erkenntnis und Darstellung des echt christlichen Geistes, der von jeher in der Kirche lebendig war, und aus der innigen Versenkung von Seele und Gemüt in das Andachtsleben der Kirche seine ewig sich verjüngende Kraft schöpft. Diese Stimmung war etwas vom abstrakten Vernunftidealismus Salats völlig Verschiedenes, der nicht gleich Sailer die neuzeitliche Bildung im christlichen Sinne läutern wollte, sondern umgekehrt das traditionelle Kirchentum der Läuterung durch einen modernen Vernunftidealismus für bedürftig hielt, und seine ganze schriftstellerische Thätigkeit auf diesen Zweck hinrichtete. Sofern er die Vernunft als Übernatur faßte und das Übersinnliche mit dem Übernatürlichen identifizierte, verschob sich ihm das ganze Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen, und unterschob sich der gläubigen Intuition ein semipantheisierender Rationalismus, der es über den Gedanken von einem gütigen Allvater der Menschenseelen nicht hinausbrachte, und in konsequenter Durchbildung zur Aufhebung des ganzen positiven Kirchentums mit allen seinen Dogmen und Institutionen führen müßte. Es scheint nicht, daß sich Salat über diese Konsequenzen seiner Grundanschauungen je bei sich selber verständigte; er mochte des Glaubens sein, daß seine Philosophie mit dem Geiste katholischer Gläubigkeit sich ganz wohl vertrage, und der Fortschritt der Bildung und Aufklärung allmählich die gesamte Theo-

logie und Kirche dahin führen werde, wo er selber stand. Die kirchlichen Zustände Deutschlands in der Epoche der Auflösung des deutschen Reiches, die dazumal in Bayern geltenden liberalkirchlichen Regierungsmaximen, die allgemeinen Bildungsverhältnisse Deutschlands waren geeignet, ihn in diesem Glauben zu bestärken; und so wollen wir annehmen, daß er, ein Sohn seiner Zeit und unvermögend, sich über die Eindrücke derselben und seiner persönlichen Erlebnisse zu erheben, mit aufrichtiger Ehrlichkeit, wie an seinem humanitären Philosophismus, so auch an der Kirche, oder an dem, was er für die Kirche hielt, hing[1]), und daß seine beständig wiederholten Ausfälle gegen den „Pfaffismus", den er als anderes Extrem der Aufklärerei entgegenstellte[2]) in einem, wenn auch nicht erleuchteten, so doch nicht antikirchlichen und illuminatistischen Eifer ihren Grund hatten. Um so achtunggebietender stellt sich uns die ehrwürdige Gestalt Sailers dar, der zu einer Zeit, wo die Kirche von jedem äußeren Schutze verlassen, einzig auf sich und ihre moralischen Mittel angewiesen war, den Glauben an sie und ihre göttliche Sendung durch Weckung und Belebung einer tiefinnigen und geläuterten Frömmigkeit lebendig zu erhalten bemüht war. Dieses sein Bemühen war denn auch sichtlich, und zwar durch weitreichende Erfolge gesegnet; Sailer war in der That ein erwähltes Werkzeug des Herrn, und sein Andenken ist im Gedächtnis der Katholiken Deutschlands unvergänglich.

---

[1]) Vgl. hierüber: Über die Kunst Nebel zu machen. Ein Supplement zu den philosophischen Schriften, insbesondere zu dem neuen Socrates des Herrn geistlichen Rathes und Prof. Salat in Landshut. Amberg 1821.

[2]) Salat sank in seiner Unzufriedenheit mit der von Sailers Schülern und der neuen spekulativen Schule ausgehenden Reaktion wider den rationalistischen Liberalismus zur klatschseligen Schmähsucht und altweibischen Anekdotenkrämerei herab. Eine seiner Schriften dieser Gattung erfuhr eine, freilich nichts weniger als feine Abfertigung: Essig und Oel nebst harten Eyern auf den Landshuter Salat, oder Glossen über die merkwürdigen Denkwürdigkeiten des allerdenkwürdigsten Moral- und Religionsphilosophen. Auch ein Beitrag zur Geschichte der menschlichen Narrheit. Offenheim 1823. — Eine gute Portion Pfeffer auf den Landshuter Salat," Verfasser der berüchtigten Denkwürdigkeiten. Gedruckt zu Wahrstetten 1823. Mit Wahrmundischen Lettern.

Während Sailer durch Weckung und Pflege eines geläuterten, tiefinnigen Christianismus auf seine Zeitgenossen zu wirken bemüht war, andere im Anschlusse an die besseren Elemente der philosophischen Zeitbildung ein spekulativ vertieftes Verständnis der überlieferten christlichen Wahrheit zu gewinnen bestrebt waren, wurde nebenher auch der Versuch einer Resuscitation der älteren christlich-theologischen Metaphysik unternommen. Urheber dieses Unternehmens waren die beiden Tiroler Minoriten Herkulan Oberrauch und Philibert Gruber, deren ersterer auf dem Gebiete der Ethik, letzterer auf jenem der theoretischen Philosophie thätig war. Die Grundgedanken der Moraltheologie Oberrauchs sind bereits oben vorgeführt worden; es erübriget noch, die ihr entsprechenden theoretischen Fundamente aus dem Werke Philiberts nachzutragen, in dessen Fußtapfen später der Stamser Cistercienser G. J. Lechleitner, sowie der Brixener Professor A. Stapf in jene Oberrauchs, trat. Philibert bezeichnete seine Arbeit als eine Philosophie der ältesten Zeiten in einer auf philosophische Leser der Neuzeit berechneten Form und Einkleidung[1]). Er eröffnet sein Werk mit einer Widerlegung der Skeptiker. Es gibt eine Wahrheit. Unsere ganze geistige Natur sehnt sich nach Wahrheit; und daher wissen wir auch, was Wahrheit sei. Wir wären unvermögend zu vernehmen, daß wir zum Wahren und Guten gemacht seien, wenn wir das Wahre und Gute gar nicht sähen. Wir wären unvermögend zu zweifeln, wenn wir nicht wären; also setzen unsere Zweifel die Wahrheit unserer Existenz voraus. Der Skeptiker, der an allem zweifelt, zeigt, daß er an der Wahrheit nicht zweifle, um deren Wahrung und Sicherstellung ihm eben zu thun ist; er könnte nicht darauf dringen, daß die Wahrheit gesucht werde, wenn er von Wahrheit gar keinen Begriff hätte. Der Begriff der Wahrscheinlichkeit setzt jenen der Gewißheit voraus. Es gibt augenfällige Wahrheiten, die niemand läugnen kann; jeder richtige Schluß ist eine Widerlegung des absoluten Skeptizismus u. s. w. Worte sind eitler Schall ohne Sprachkenntnis; diese aber ist unmöglich ohne vorausgehende Sachkenntnis. Die Worte sind lediglich

[1]) Philosophie der Aeltesten für denkende Philosophen der neuesten Zeiten. Nürnberg 1792—98; 8 Tle.

Zeichen der Gedanken, und können uns nur an schon gekannte Sachen erinnern, nicht aber eine unbekannte Sache kennen machen. Körperliche Dinge lernen wir durch die Sinne oder durch eine von den Dingen gemachte Vorstellung kennen; geistige Dinge durch das Denken. Die Funktionen des geistigen Erkennens teilen sich ab in jene der Vernunft und des Verstandes. Die Vernunft sucht die Wahrheit, der Verstand sieht sie. Die Begriffe des Verstandes zerfallen in ursprüngliche und durch vernünftiges Suchen erworbene. Die Mittel zur Erlangung unserer Erkenntnisse sind: das innerste Gefühl (mit Rücksicht auf das, was uns selbst betrifft und in uns vorgeht), die Sinne, das Ansehen der Zeugen, der Vernunftschluß. Die höchste Regel unseres Denkens und der absolute Grund unseres Erkennens ist niemand anderer denn Gott selbst als absolute Wahrheit und absoluter Grund alles Wahrseins. Im Lichte der ersten Wahrheit, die unserem Geiste immerfort leuchtet, bilden wir uns die Stammbegriffe, welche die Anfangsgründe der einzelnen Wissenschaften sind. Alle Menschen sehen die Wahrheit, obschon sich nicht alle dieses Sehens bewußt sind. Bevor der Verstand anfängt, Wahres zu denken, kennt er schon die Wahrheit. Denn er ist für die Wahrheit geschaffen, seine Natur besteht in der Bestimmung zur Wahrheit; worin könnte diese Bestimmung bestehen, wenn nicht darin, die Wahrheit zu denken, zu sehen? Die Gedanken vom Wahren, Guten, Billigen, Anständigen, Schönen und überhaupt alle ersten Begriffe und Grundsätze der Weisheit leuchten wie kleine Ebenbilder des großen Urbildes (Logos) in der Seele auf, sobald sie zu denken und Wahrheit zu sehen beginnt. Es kann demzufolge nichts Ungeräumteres geben, als Lockes Lehre, der alle unsere Erkenntnisse aus der sinnlichen Erfahrung ableitet, während wir doch die Sinnendinge selbst nur im Lichte der Wahrheit erkennen, diese aber durch sich selber ohne Vermittelung eines anderen sehen. Wie in der ewigen Wahrheit das Erkennen der Dinge sich vermittelt, so ist aus ihr auch das Sein der Dinge zu erklären. Ohne die ewige Wahrheit kann nichts Wahres bestehen; also ist sie der Urgrund des Alls, und die Weisheit des Schöpfers die höchste Urregel des Alls. Die Entstehung der Dinge läßt sich nur als Verursachung derselben durch freien Willen des Schöpfers erklären. Alles was ist und sich

denken läßt, ist entweder ewig und ungeschaffen, oder nicht ewig und somit geschaffen; demnach wird alles, was immer gedacht werden mag, entweder das göttliche Urwesen oder dessen Geschöpf sein müssen. Gott und die Dinge lassen sich nicht unter Einen gemeinsamen Begriff bringen; demnach sind auch alle von einer solchen ungerechtfertigten Identifikation Gottes und der Dinge hergeholten Exceptionen gegen den Schöpfungsbegriff und gegen die aus demselben sich ergebende absolute Dependenz der Dinge von Gott von vorneherein zurückzuweisen. Ein Geschöpf ist nichts Selbständiges, sondern eine bloße (hypostasierte) Beziehung; es bezieht sich ganz auf den göttlichen Willen als seinen Existenzgrund, und auf des Schöpfers Weisheit als sein Ideal. Der Schöpfer aber bezieht sich nicht auf die Geschöpfe, sondern diese auf sich. Was immer ist, lehrt Dionysius Areopagita, entspringt aus der ursprünglichen Güte und Schönheit; darin besteht alles, darauf bezieht sich alles, dahin kehrt alles zurück. Jedes Geschöpf ist wahr, gut und vollkommen, insoferne es ist; aber nicht alles ist gleich wahr, gut und vollkommen, sondern in dem Grade, als es sich der ewigen Urwahrheit, Urgüte und Urvollkommenheit nähert, die es in seiner Weise nachbildet und darstellt. Das Üble und Böse ist an sich nicht, sondern ein bloßer Mangel; da es an sich nicht ist, so kann es auch nicht Gott entgegen sein, und die gottgedachte Vollkommenheit der Welt nicht aufheben. Den Weisen und Rechtschaffenen kann die Wahrnehmung des Übels nicht trostlos machen, weil er in Gott alles hat, und weil er seine absolute Befriedigung nicht in jenen Dingen sucht, die ihm durch das Anhaften eines Mangels oder Übels eine vollkommene, ungetrübte und reine Freude zu gewähren, unvermögend sind.

Unter Metaphysik versteht man — fährt Philibert fort — den Komplex jener allgemeinen Begriffe, welche den übrigen Wissenschaften zu Grunde liegen. Allgemeine Begriffe stellen etwas vor, was mehrere Dinge miteinander gemein haben. Gott der Schöpfer des Alls ist nichts von allem und hat mit seinen Geschöpfen nichts gemein; daher gibt es keinen allgemeinen Begriff von Gott. Demzufolge bezieht sich die Metaphysik nur auf die Erkenntnis der geschaffenen Dinge, und ist ihrem Wesen und Gehalte nach ebensoweit von dem scholastischen

Aristotelismus als von der modernen Flatterphilosophie entfernt. Die Erörterungen der Metaphysik beziehen sich auf Einheit und Vielheit Gleichheit und Verschiedenheit, Wesen und Eigenschaften der Dinge. Die Erörterung über Einheit und Vielheit der Dinge führt auf die Untersuchung über Wesen und Begriff der Zahl, welche den Verhältnisrhythmus in der geordneten Vielheit der Dinge ausdrückt und ihr höchstes Prinzip in der absoluten Einheit hat, die Gott selbst ist. Die Ordnung ist Einheit in der Mannigfaltigkeit; das Mannigfaltige schließt in sich den Begriff des Ähnlichen und Verschiedenen, woraus sich die Gliederungen der Dinge nach Arten und Gattungen ergeben. Die Grundteilung des Geschaffenen ist jene in selbständige und beziehliche Dinge. Die selbständigen Dinge oder Substanzen sind entweder leblose oder lebende; die lebende Substanz ist entweder bloß empfindend oder auch vernünftig wie im Menschen, oder bloß vernünftig wie im Engel. Die Beziehungen werden in inhärente und äußere (m. a. W. Accidenzen und Relationen) abgeteilt. Die Beziehungen zu anderem führen auf die Erörterung des Verhältnisses von Grund und Folge, Ursache und Wirkung, des Gesetzes der Kräfte, der Ordnung der Ursache u. s. w. Außer den ursächlichen Beziehungen gibt es noch andere Beziehungen zu anderem, welche Philibert unter der Benennung Bestimmungsverhältnisse zusammenfaßt. Dahin rechnet er die Gleichmäßigkeit, Gleichförmigkeit, die Verhältnisse des Nacheinander und des Nebeneinander, welches letztere indes nicht so sehr der Metaphysik als der allgemeinen Körperlehre angehört. Man unterscheidet an jedem geschaffenen Dinge Wesen und Eigenschaften desselben; die Eigenschaften zerfallen in wesentliche und nicht wesentliche. Die geschaffenen Substanzen spiegeln jede in ihrem Wesen die göttliche Dreieinigkeit ab; jede einfache Substanz vereiniget in sich Gattung, Art und Einzelheit, und zeigt Einheit an der Gattung, Bildung an der Art, Ordnung an der Einzelheit. Die oberste Gattung aller Dinge ist das erste und einfachste von allen Geschöpfen, das allgemeinste Bild der allerersten, höchsten und göttlichen Einheit. Indem die Art die Gattung in sich schließt, ist auch sie ein Bild ebenderselben Einheit; aber nicht bloß das Bild der göttlichen Einheit, sondern auch der göttlichen Ähnlichkeit (imago) des Absolut-Einen. Das Individuum

vereiniget Gattung und Art in sich; Einzelheit besagt die Vereinigung von Gattung und Art, Einheit und Ähnlichkeit zu Einem vollkommenen und wirklichen Wesen, und bildet dergestalt die Liebe nach, in welcher die göttliche Einheit mit ihrer göttlichen Ähnlichkeit Eins ist, und auf deren Ruf die Dinge in die Wirklichkeit gesetzt worden sind.

An die allgemeine Lehre von den geschaffenen Dingen schließt sich die Körperlehre an, welche in vier Abschnitten von den Elementen der Körper, von der Zusammensetzung der Elemente, von der Gestalt und Schönheit des Körpers, von den Kräften und Wirkungen der Körper handelt. Die philosophische Vernunfterkenntnis der Natur dürfte unter den gründlichen und wahrhaften Wissenschaften die beschränkteste und mindest entwickelte sein. Unter dem Urstoffe der Körperwelt versteht Philibert den Komplex der Monaden, durch deren Gestaltung und Zusammenordnung die Körperwelt gebildet worden ist. Die einfache Monade ist kein Körper, sondern bloß Anfang des Körpers, aber etwas Substanzielles, welches Gattung, Art und Einzelheit in sich vereiniget; daraus folgt, daß es unter den Monaden Art- und Gattungsunterschiede gebe. Aus dem Aneinanderhangen der Monaden nach verschiedenen Richtungen deduziert Philibert die Dimensionsverhältnisse der Körper; in den mannigfaltigen Gestaltungen derselben macht er auf die stufenweise Annäherung zur vollkommensten Gestalt aufmerksam; die körperlichen Figuren sind Schatten der göttlichen Urgestalt, die geometrischen Formen die reinen Ausdrücke dieser Abschattungen. Die regelmäßig gestalteten Körper sind schön; die Regelmäßigkeit der Gestaltung ist der Ausdruck gottgedachter Zahlverhältnisse, die im gestalteten Körper verwirklichet sind. Über den Kräften der Natur lagert ein tiefes Dunkel. Die Kräfte der einzelnen Monaden reduzieren sich auf das Vermögen mit anderen Monaden zusammenzuhängen, woraus sich die Bestimmtheit und Art der Zusammensetzung jedes Körpers erklärt. Die Wirkung der aus Monaden zusammengesetzten Körper auf andere Körper reduziert sich auf die Bewegkraft.

Die Körper bilden sich nicht selbst, und weder die einzelnen Monaden, noch die aus ihnen zusammengesetzten Körper vermögen sich

irgendwie Gestalt und Bildung zu geben. Daraus folgt, daß die Seele als bildendes Prinzip etwas von den Körpern wesentlich Verschiedenes sei. Dies gilt ebensogut von den Tierseelen wie von den Menschenseelen. Auch die Tierseelen sind einfach und immateriell, hören aber auf zu sein, wenn ihre Bestimmung aufhört d. h. wenn der von ihnen beseelte Körper sich aufgelöst hat. Nicht so die Menschenseele, die in ihren erhabenen Anlagen und Fähigkeiten selber schon das Zeugnis ihrer Fähigkeit und Bestimmung zu einer unsterblichen Dauer in sich trägt. Philibert läßt auf eine ausführliche und eingehende Erörterung des Wesens und der Kräfte der Menschenseele die Lehre vom Menschen als Vereinwesen aus geistiger und sinnlicher Natur folgen, und deduziert aus dem normalen und gesollten Verhältnis der Unterordnung des Niederen unter das Höhere, des Sinnlichen unter das Geistige die Idee des ursprünglichen vollkommenen Menschen, aus welcher sich das Verständnis des gegenwärtigen Standes der gefallenen Natur und der Notwendigkeit der Wiederherstellung in Gottes Kraft und Gnade ergibt. Vom Menschen wendet sich die philosophische Betrachtung wieder auf den Gegenstand zurück, von welchem sie ausgegangen, nämlich auf Gott, der aber jetzt nicht bloß als die denknotwendige Voraussetzung alles Erkennens und Seins, sondern nach seinem Wesen, wie es an sich ist, zum Gegenstande der Betrachtung gemacht wird. Diese gipfelt in der spekulativen Darlegung des göttlichen Urternars nach dem Muster der Augustinischen Auffassung, die überhaupt dem Verfasser durch sein ganzes Werk hindurch vorleuchtet, und nebst Plato, Plotin, Dionysius Areopagita und ähnlich gesinnten Denkern und Forschern die wichtigsten Einschläge zu demselben lieferte.

Die von Philibert entwickelten Grundanschauungen sind im allgemeinen auch jene Lechleitners[1]), der in einer Reihenfolge philosophischer Schriften das Gesamtgebiet der Philosophie, der theoretischen sowohl als der praktischen, zu umfassen strebte. Die theoretische Philosophie teilte er in Logik[2]) und Metaphysik ab, letztere zerfiel ihm in die

---

[1]) Vgl. über Lechleitner: Deutsche Biographie Bd. XVIII, S. 105.

[2]) Philosophiae theoreticae. Pars I: Logica. Bolsani 1820.

Lehren von den Universalien[1]), von Gott als letztem Grunde und Ziele der Dinge[2]), und von der Natur der menschlichen Seele[3]); von der praktischen Philosophie lieferte er bloß eine Abteilung, das Naturrecht[4]), welches sich in seinen sechs Abteilungen größtenteils den Gedanken Oberrauchs anschließt, wie er sich denn auch dessen Prinzip: Leiste jedem, was du ihm schuldig bist, als obersten naturrechtlichen Grundsatz angeeignet hat. Die sechs Abteilungen des Naturrechts handeln: de principio et fonte juris naturae, de lege derivata ejusque cognitione (lex humana, Gewissen, Probabilismus), de officiis erga Deum (Kult und Opfer), de officiis hominis erga hominem (Pflichten der Charität, Pietät und Menschlichkeit), von den Vertragspflichten, von Ehe und Familie. Der zweite Teil der Metaphysik, der in der Lehre von Gott den Hoch- und Zentralpunkt des ganzen Systems in sich faßt, wurde auf Görres' Anregung ins Deutsche übersetzt[5]) und von ihm mit einem interessanten Vorworte versehen, welches nebst einer allgemeinen Charakteristik der Tiroler Schule auch einen kurzen Überblick der Lechleitnerschen Schriften gibt[6]).

---

[1]) Philosophiae theoreticae. Pars II: Disciplinarum methaphysicarum. Pars I: De Universalibus. Innsbruck 1824.

[2]) Phil. theor. Pars III: Metaphysices pars secunda: De Deo rerum omnium principio et fine ultimo. Innsbruck 1825.

[3]) Philos. theor. Pars IV: Metaphysices pars tertia: De animae humanae natura seu Psychologia. Innsbruck 1829.

[4]) Jus naturae. Innsbruck 1829.

[5]) Vom Urgrunde und letzten Zwecke aller Dinge. Regensburg 1839.

[6]) A. a. O., S. XVII—XXII. — Über Philibert Gruber im besonderen ist zu vergleichen: Philiberts Leben, Weisheit und Lied, herausgegeben von Alois Adalbert Waibel. Augsburg 1833.

Drittes Buch.

Die kirchliche Theologie und religiös-christliche Wissenschaft des katholischen Deutschlands unter den Einflüssen der deutsch-nationalen Bildung und Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts.

Wir haben in den vorausgegangenen zwei Büchern die Entwickelung der kirchlich-theologischen Wissenschaft des katholischen Deutschlands in der gegensätzlichen Stellung derselben zum protestantischen Konfessionalismus und zu den Tendenzen der Aufklärungsepoche ins Auge gefaßt. Mit dem Eintritte eines neuen Jahrhunderts kehrt sich in der Entwickelung des deutschen Katholizismus eine dritte Seite hervor. Der geistige Aufschwung der Nation in den letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts hatte auf allen Gebieten des ideellen Lebens und Schaffens ein reges Bildungsstreben wachgerufen, Deutschland trat in eine Blütezeit seines geistigen Lebens ein, an deren Hervorbringungen sich auch die Katholiken Deutschlands erfreuten. Es lag nun in der Natur der Sache, daß sie auch ihre religiös-christlichen Überzeugungen zu dem neu erwachten nationalen Bildungsleben ins Verhältnis setzten, und die traditionellen Lehren ihres kirchlichen Glaubens mit den Errungenschaften der neuzeitlichen Bildung und Wissenschaft zu vermitteln bemüht waren. Damit wurde denn eine neue Epoche der theologischen und kirchlichen Literatur des katholischen Deutschlands vorbereitet, die ihre Vorarbeiter in Sailer und seinen Freunden hatte, aber erst dann sich in die geschichtliche Wirklichkeit einführen konnte, als der christlich-nationale Gedanke im deutschen

Bildungsleben durchgegriffen hatte, und damit auch die Möglichkeitsbedingungen einer geistigen Vermittelung der kirchlich-traditionellen Anschauungen mit den Strebungen des modernen Bildungslebens geschaffen waren.

Dem Eintritte dieser neuen Periode ging der Zusammenbruch des alten deutschen Reiches voraus, in dessen Auflösungsprozeß auch die mit der alten Reichsverfassung verwachsene Ordnung und Machtstellung der deutschen Kirche hineingezogen wurde. Wie das alte deutsche Reich, hatte sich auch die auf umfassenden Länderbesitz und souveräne Machtstellung der geistlichen Fürsten gestützte politische Konstituierung der deutschen Kirche ausgelebt; die von den rheinischen Kurfürsten der letzten Jahrzehnte des achtzehnten Jahrhunderts ergriffenen Maßnahmen zur Sicherung ihrer Machtstellung und zur Erhöhung des Glanzes ihrer Regierung lieferten den Beweis, daß die Zeit eines nützlichen und ihrer kirchlich-politischen Aufgabe entsprechenden Schaffens nahezu vorüber war. Sie hatten keine Aufgabe höherer Art mehr zu erfüllen; die Ziele einer mediceischen Friedensherrschaft, welche sie sich selber setzten, vertrugen sich nicht mit ihrer geistlichen Berufsstellung, abgesehen davon, daß es an den zur Verfolgung solcher Ziele nötigen Kräften völlig fehlte. Die Kulturaufgabe eines geistlichen Fürsten ist doch gewiß vor allem die Förderung kirchlicher Wissenschaft und Kunst; in diesem Sinne hatte seiner Zeit der Fürstabt von St. Blasien Martin Gerbert, und mit ihm manche andere reichsfreie geistliche Stifte ihre Aufgabe aufgefaßt. Dagegen waren die Zustände der Hochschulen der rheinischen geistlichen Kurfürstentümer in den beiden letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts diskonvenienter als sonst irgendwo im katholischen Deutschland. Der Mainzer Kurfürst Karl Joseph von Erthal war von dem Ehrgeize beseelt, seine Universität mit jenen des protestantischen Deutschlands konkurrenzfähig zu machen, was er jedoch nur dadurch zu bewerkstelligen wußte, daß er protestantische Gelehrte an dieselbe berief und an seinen Hof zog; unter den geistlichen Professoren der Mainzer Universität befanden sich ein Dorsch und Blau, welche nach der französischen Okkupation von Mainz sich den exaltiertesten Klubbisten anschlossen, und in die Dienste der französischen Republik traten. Der

im Kölner Kurstaate 1777 eröffneten Akademie zu Bonn war von den Ratgebern ihres Gründers Max Friedrich von Königseck die Bestimmung zugedacht, die alte, und wie es scheint, auch altersschwach gewordene Kölner Universität lahm zu legen; unter den an der theologischen Fakultät der seit 1786 zum Range einer Universität erhobenen Bonner Akademie angestellten Lehrern befand sich neben dem freigeistigen Kanonisten Ph. Hedderich[1]) ein Eulogius Schneider, der glaubenslos und sittlich haltlos aus Bonn zu entweichen sich genötigt sah, und später auf französischem Boden den Blutmännern der Revolution sich in die Arme warf, um schließlich selber unter der Guillotine zu enden. Die Verschwisterung gallikanisch-febronianischer Grundsätze mit den rationalistischen Tendenzen des Aufklärungszeitalters, der Kultus eines freiweltlichen, mit skeptisch-kritischen Elementen versetzten Kosmopolitismus konnten nur als die Vorzeichen des bereits bevorstehenden Endes einer in ihren geistigen Fundamenten unterhöhlten geistlichen Machtherrschaft ohne kriegerische Widerstandsfähigkeit bedeuten. Die geistlichen Kurstaaten waren die ersten Opfer des Ansturmes der revolutionären Bewegung gegen das längst gelockerte Gefüge des heiligen römischen Reiches christlich-deutscher Nation.

Unter einen ganz anderen Gesichtspunkt, als die geistliche Administration des Kölner Kurfürsten Karl Joseph von Erthal, fällt jene seines jüngeren Bruders Franz Ludwig, Fürstbischofes von Würzburg und Bamberg (1779—1795). Franz Ludwig von Erthal war im Sinne seiner Zeit gebildet, und von der Notwendigkeit einer Umbildung veralteter Lehrweisen überzeugt; er ermunterte und begünstigte die hierauf gerichteten Bestrebungen an der Würzburger Universität, die schon um die Mitte des Jahrhunderts unter einem seiner Vorgänger, Friedrich Karl von Schönborn (1729—1746) ihren Anfang genommen hatten; gleich seinen Vorgängern wollte er aber, daß sie sich innerhalb der Grenzen kirchlicher Korrektheit hielten. Wie er als Kirchenfürst den Emser Beschlüssen der geistlichen Kurfürsten seine Zustimmung versagt und hierdurch das Verhalten der übrigen deutschen Bischöfe

[1]) Vgl. über ihn Schulte, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechtes. Stuttgart 1880. Bd. III, S. 267 ff.

Bildungsleben durchgegriffen hatte, und damit auch die Möglichkeitsbedingungen einer geistigen Vermittelung der kirchlich-traditionellen Anschauungen mit den Strebungen des modernen Bildungslebens geschaffen waren.

Dem Eintritte dieser neuen Periode ging der Zusammenbruch des alten deutschen Reiches voraus, in dessen Auflösungsprozeß auch die mit der alten Reichsverfassung verwachsene Ordnung und Machtstellung der deutschen Kirche hineingezogen wurde. Wie das alte deutsche Reich, hatte sich auch die auf umfassenden Länderbesitz und souveräne Machtstellung der geistlichen Fürsten gestützte politische Konstituierung der deutschen Kirche ausgelebt; die von den rheinischen Kurfürsten der letzten Jahrzehnte des achtzehnten Jahrhunderts ergriffenen Maßnahmen zur Sicherung ihrer Machtstellung und zur Erhöhung des Glanzes ihrer Regierung lieferten den Beweis, daß die Zeit eines nützlichen und ihrer kirchlich-politischen Aufgabe entsprechenden Schaffens nahezu vorüber war. Sie hatten keine Aufgabe höherer Art mehr zu erfüllen; die Ziele einer mediceischen Friedensherrschaft, welche sie sich selber setzten, vertrugen sich nicht mit ihrer geistlichen Berufsstellung, abgesehen davon, daß es an den zur Verfolgung solcher Ziele nötigen Kräften völlig fehlte. Die Kulturaufgabe eines geistlichen Fürsten ist doch gewiß vor allem die Förderung kirchlicher Wissenschaft und Kunst; in diesem Sinne hatte seiner Zeit der Fürstabt von St. Blasien Martin Gerbert, und mit ihm manche andere reichsfreie geistliche Stifte ihre Aufgabe aufgefaßt. Dagegen waren die Zustände der Hochschulen der rheinischen geistlichen Kurfürstentümer in den beiden letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts diskonvenienter als sonst irgendwo im katholischen Deutschland. Der Mainzer Kurfürst Karl Joseph von Erthal war von dem Ehrgeize beseelt, seine Universität mit jenen des protestantischen Deutschlands konkurrenzfähig zu machen, was er jedoch nur dadurch zu bewerkstelligen wußte, daß er protestantische Gelehrte an dieselbe berief und an seinen Hof zog; unter den geistlichen Professoren der Mainzer Universität befanden sich ein Dorsch und Blau, welche nach der französischen Okkupation von Mainz sich den exaltiertesten Klubbisten anschlossen, und in die Dienste der französischen Republik traten. Der

im Kölner Kurstaate 1777 eröffneten Akademie zu Bonn war von den Ratgebern ihres Gründers Max Friedrich von Königseck die Bestimmung zugedacht, die alte, und wie es scheint, auch altersschwach gewordene Kölner Universität lahm zu legen; unter den an der theologischen Fakultät der seit 1786 zum Range einer Universität erhobenen Bonner Akademie angestellten Lehrern befand sich neben dem freigeistigen Kanonisten Ph. Hedderich[1]) ein Eulogius Schneider, der glaubenslos und sittlich haltlos aus Bonn zu entweichen sich genötigt sah, und später auf französischem Boden den Blutmännern der Revolution sich in die Arme warf, um schließlich selber unter der Guillotine zu enden. Die Verschwisterung gallikanisch-febronianischer Grundsätze mit den rationalistischen Tendenzen des Aufklärungszeitalters, der Kultus eines freiweltlichen, mit skeptisch-kritischen Elementen versetzten Kosmopolitismus konnten nur als die Vorzeichen des bereits bevorstehenden Endes einer in ihren geistigen Fundamenten unterhöhlten geistlichen Machtherrschaft ohne kriegerische Widerstandsfähigkeit bedeuten. Die geistlichen Kurstaaten waren die ersten Opfer des Ansturmes der revolutionären Bewegung gegen das längst gelockerte Gefüge des heiligen römischen Reiches christlich-deutscher Nation.

Unter einen ganz anderen Gesichtspunkt, als die geistliche Administration des Kölner Kurfürsten Karl Joseph von Erthal, fällt jene seines jüngeren Bruders Franz Ludwig, Fürstbischofes von Würzburg und Bamberg (1779—1795). Franz Ludwig von Erthal war im Sinne seiner Zeit gebildet, und von der Notwendigkeit einer Umbildung veralteter Lehrweisen überzeugt; er ermunterte und begünstigte die hierauf gerichteten Bestrebnngen an der Würzburger Universität, die schon um die Mitte des Jahrhunderts unter einem seiner Vorgänger, Friedrich Karl von Schönborn (1729—1746) ihren Anfang genommen hatten; gleich seinen Vorgängern wollte er aber, daß sie sich innerhalb der Grenzen kirchlicher Korrektheit hielten. Wie er als Kirchenfürst den Emser Beschlüssen der geistlichen Kurfürsten seine Zustimmung versagt und hierdurch das Verhalten der übrigen deutschen Bischöfe

[1]) Vgl. über ihn Schulte, Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechtes. Stuttgart 1880. Bd. III, S. 267 ff.

bestimmt hatte, so sollte nach seinem Willen auch die Universität nicht zum Sitze seichter Aufklärungstendenzen herabgedrückt werden; er gönnte aber den theologischen Lehrern derselben das Recht freier geistiger Selbstbewegung behufs einer den Anforderungen der Zeitbildung entsprechenden wissenschaftlichen Thätigkeit. Es lag nicht an ihm, sondern an den damals noch unreifen Zuständen des damaligen katholischen Bildungslebens, wenn die von ihm beschützten Bestrebungen nicht die gewünschten und gehofften Ergebnisse lieferten. Das Interesse der Gebildeten war dazumal von den Glanzgestalten des Weimarer Musenhofes gefesselt, Kant und Herder standen im Zenith ihres Ruhmes; es gab keine dem Blütestande des norddeutschen protestantischen Bildungslebens ebenbürtige Literatur des katholischen Deutschlands. Die Würzburger Universität war sowohl unter Erthals Regierung, als auch später, bis sie in kurbayrische Verwaltung genommen wurde, der Schauplatz bemerkenswerter Vorgänge. Unter den theologischen Lehrern derselben treten Oberthür und Franz Berg in eigenartiger Weise hervor[1]), welchen in dem vor der Säkularisation mit Würzburg unter Einem geistlichen Herrscher vereinigten Bamberg der Kanonist Johannes Schott zur Seite tritt. An der philosophischen Fakultät der Würzburger Universität lehrte seit 1782 der Benediktiner Maternus Reuß[2]), der zur Gewinnung eines genaueren Verständnisses der Kantschen Lehre in persönlichen Verkehr mit Kant getreten war; sein Nachfolger Metz bewegte sich in gleichen Bahnen. In der kurzen Epoche der kurbayrischen Verwaltung der Würzburger Hochschule wurde auf Salats Empfehlung Schelling nach Würzburg berufen (1803—1806), neben ihm der Jenenser Theolog H. E. G. Paulus, dessen Vorlesungen nach dem Willen der Regierung auch die katholischen Seminaristen besuchen sollten; in der That hatte Paulus einzig diese zu Zuhörern. Schellings Anwesenheit in Würzburg gab Anlaß zu Bergs oben[3])

[1]) Über die theologische Lehrwirksamkeit dieser Männer vgl. die ausführlichen Schilderungen und Charakteristiken in Schwabs öfter genanntem Buche; so über die patrologischen und kirchengeschichtlichen Vorlesungen Bergs S. 131 ff.; 148 ff.; über Oberthürs Bildungsgang und Lehrthätigkeit S. 235 ff.

[2]) Vergl. über ihn Schwab S. 223 f.; 375 ff.; über Bergs Opposition gegen Reuß 378 ff.

[3]) Siehe oben S. 292.

erwähnter Polemik gegen die Identitätslehre, welcher vordem schon Angriffe Bergs auf die Kantsche Philosophie vorausgegangen waren. Die Übergabe des Würzburger Hochstiftes an den Erzherzog Ferdinand in Toskana (1806) machte den Bedrängungen der theologischen Fakultät und des entthronten Fürstbischofes (Karl Georg v. Fechenbach) durch Montgelas' Reformprojekte ein Ende[1]); auf die Seite des gegen dieselben ankämpfenden Fürstbischofes hatte sich auch der Reichserzkanzler Dalberg gestellt, der die Nötigung der katholischen Seminaristen zum Besuche der Vorlesungen protestantischer Professoren als eine kirchenfeindliche Irreleitung der Kandidaten des Priesterstandes und als unbefugten Eingriff in die Berufssphäre des Bischofes erkannte.

Karl Theodor v. Dalberg, welchem in der Übergangsperiode der deutschen Kirche aus den Zuständen der ausgelebten Ordnung des alten deutschen Reiches in eine neue Ordnung der deutschkirchlichen Verhältnisse eine so bedeutungsvolle Rolle zufiel, hing gleich seinem jüngeren Freunde J. H. v. Wessenberg an der Idee einer deutschen Nationalkirche, einer Idee, die mit dem Zusammenbruche des alten Reiches völlig unpraktisch geworden war, und erst in einer entfernten Zukunft unter Voraussetzung ganz anders gearteter nationaler Zustände, als jene am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts waren, auf Grund einer Rekatholisierung des protestantischen Deutschlands auf Verwirklichung Aussicht haben, dann aber sicherlich in einer anderen Art und Form, als jene beiden Männer sich es dachten, sich in Vollzug setzen dürfte. Dalberg und Wessenberg waren unzweifelhaft Männer von bedeutenden Gaben und edlem, menschenfreundlichen Sinne, sollten aber durch ihre Personen den Beweis liefern, daß die Werkzeuge, welche Gott sich zur Rettung, Leitung und Förderung seiner heiligen Sache wählt, nur aus den Reihen jener genommen werden, welche in der Schule der Heiligen großgezogen worden sind und an dem Geiste der Kirche und ihrer großen Vergangenheit Herz und Seele zur Überwindung der Welt und ihres eigenen Selbst gestärkt haben. Dalbergs erste Jugendzeit reicht in die Mitte des achtzehnten Jahr-

[1]) Über den Hergang dieses ärgerlichen Konfliktes vgl. Brück, Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. Mainz 1887. Bd. I, S. 355 ff.

hunderts zurück, aus welcher er die Erinnerung an die damals noch ungeschwächte Glanzesfülle des geistlichen Kurmainzer Hofes in sich trug; als der Sohn eines kurmainzischen Geheimrates hatte er eine ausgezeichnete Jugendbildung erhalten, an den Universitäten zu Göttingen und Heidelberg studiert, aber auch mit den neuzeitlichen Aufklärungsideen sich befreundet. Er widmete sich der administrativen Thätigkeit, zunächst in Mainz selber, wurde sodann (a. 1772) zum Statthalter von Erfurt ernannt, von wo aus er sich mit den Heroen der deutschen Nationalbildung in Weimar und Gotha: Wieland, Herder, Schiller und Goethe in Verbindung setzte; einige Jahre später ernannte ihn der neuerwählte Fürstbischof von Würzburg, Franz Ludwig v. Erthal, Bruder des Mainzer Kurfürsten Friedr. Karl Joseph, zum Domscholastikus, Schulrat und Rektor der Universität Würzburg, die er im Sinne seines Freundes, des Illuminaten Ickstädt, zu reformieren suchte. In seinem 44. Lebensjahre empfing er die priesterlichen Weihen, nachdem er vorausgehend (durch den Einfluß der Kabinette von Wien und Berlin) zum Koadjutor im Erzstifte Mainz und im Hochstifte Worms gewählt worden war; bald nach seiner Priesterweihe traf ihn weiter auch noch die Wahl zum Koadjutor des Fürstbischofes von Konstanz. Die Gunst des Kaisers Joseph II. hatte er insbesondere der aus seiner Feder geflossenen „kurfürstlich-mainzischen Verordnung wegen der Mönchsorden“ vom Jahr 1772 zu danken; der Kaiser würdigte ihn seines freundschaftlichsten Vertrauens, und stand mit ihm in fortwährendem brieflichen Verkehre. In Rom trug man Bedenken, die Wahl Dalbergs zum Koadjutor zu bestätigen. Der Geschichtschreiber Johannes Müller, der durch seine „Reisen der Päpste“ in kirchlichen Kreisen eine günstige Meinung für sich erweckt hatte, ging im Auftrage des Mainzer Kurfürsten nach Rom, und überbrachte im Namen desselben die Versicherung, daß weder der Kurfürst noch der gewählte Koadjutor die Vollziehung der Emser Beschlüsse betreiben würden, sondern alles im bisherigen Zustande zu belassen gewillt seien. Auf diese Erklärung hin gab man sich in Rom zufrieden und genehmigte die Wahl. Im Jahr 1799 trat Dalberg das erledigte Bistum Konstanz als wirklicher Bischof an; drei Jahre später starb auch der Kurfürst von Mainz, und Dalberg hatte ihm zu succedieren,

erhielt aber statt des von den Franzosen besetzten mainzischen Gebietes Regensburg als Kursitz angewiesen. Durch den General Sebastiani zu Napoleon in nähere Beziehung gebracht, ließ er sich die Ernennung des Kardinal Fesch zum Koadjutor des Regensburger Bistums abbringen, und trat, obschon mit Widerstreben, der Rheinbundsakte bei, wurde zum Fürst-Primas und Präses des Rheinbundes erhoben, erhielt Frankfurt als Residenz zugewiesen, und wurde aus einem deutschen Reichsfürsten ein Vasall des Frankenkaisers. Im Jahr 1810 annullierte Napoleon die Koadjutorschaft des Kardinal Fesch und ernannte Eugen Beauharnais zum präsumtiven Nachfolger Dalbergs, der zum Großherzog von Frankfurt ernannt wurde, dafür aber sein Fürstentum Regensburg an Bayern abtreten mußte. Nach der Schlacht bei Leipzig resignierte er sein Großherzogtum zu gunsten Beauharnais; die Alliierten beantworteten diese Resignation damit, daß sie Frankfurt als freie Stadt erklärten. Dalberg zog sich nun aus dem öffentlichen politischen Leben zurück, und widmete die ihm noch übrige Lebenszeit der geistlichen Verwaltung seiner Diözesen Regensburg und Konstanz; nach Ablauf dreier Jahre, am 10. Februar 1817 schied er aus diesem Leben. Dalberg war ein hochgebildeter Geist, der sich unter den vielseitigen Anregungen, welche ihm seine hohe Stellung im Leben und sein gewählter Verkehr mit den erlesensten geistigen Größen seiner Zeit darboten, nach allen Richtungen über die ideellen Interessen des menschlichen Daseins orientiert hatte. Neben Philosophie und Mathematik, Ästhetik und Moral zogen auch Physik und Chemie, Künste und Gewerbe, und überhaupt alle reellen Interessen des Lebens seine Aufmerksamkeit auf sich; seine administrative Thätigkeit und seine politische Laufbahn machten ihn mit den Fragen und Problemen der höheren Staatskunst vertraut, die er nicht bloß theoretisch zu durchdenken, sondern als ein auf der öffentlichen Weltbühne Handelnder auch praktisch zu üben berufen war. Das Ideal der sittlichen Ordnung war ihm die im Christentum geklärte und vollendete Humanität, das Christentum die Religion der echten Gottinnigkeit und edlen Menschlichkeit. Diesen Standpunkt nahm er in seinen so berühmt gewordenen „Betrachtungen über das Universum“ [1]) ein, neben welchen noch seine „Grundsätze

[1]) Erfurt 1777; 6. Aufl.: Mannheim.

der Ästhetik" [1]) und seine Schrift „vom Bewußtsein als allgemeinem Grunde der Philosophie" [2]) als die bedeutenderen seiner zahlreichen Schriften hervorzuheben sind [3]). Seine katholischen Überzeugungen waren aufrichtig, möchten sich indes über den Gesichtskreis eines vornehm gebildeten Weltmannes nicht erhoben haben; an einer gelehrten theologischen Bildung dürfte es ihm wohl gemangelt haben. In seinen Betrachtungen über das Universum baut er seinen Katholizismus über einer großartigen kosmischen Grundanschauung auf. Allgemeines Grundgesetz der kosmischen Ordnung ist, sich der Einheit zu nähern, welche in Gott vollkommen ist. Die Gesetze der allgemeinen kosmischen Ordnung sind selbstverständlich auch Gesetze der moralischen Ordnung. Die geistigen Triebe und Agentien der sittlichen Ordnung sind Wechselanziehung, Sympathie, moralische Ähnlichwerdung und moralische Erregung; diese Mächte wirken im Verkehre der Einzelnen und der Massen. Sie machen sich auch im Verhältnis der Menschheit zu Gott geltend, welchem sich zu verähnlichen das höchste Ziel der Menschheit ist. Christus ist das lebendige Band zwischen Gott und der Menschheit, das Göttlicherhabene und wahrhaft Geistige edler Menschentugenden ist eine Frucht des Christentums. Oft zwar wird der Name Christ entehrt von Menschen, die im Herzen keine Christen, und vom Geiste der göttlichen Liebe nicht ergriffen sind; die große Gottesgemeinde der Heiligen und Erwählten zählt andererseits vielleicht manche Glieder, welche den Namen Christ nicht tragen oder getragen haben. Job und Melchisedek gehörten nicht zum erwählten Volke Gottes, und sind doch Heilige Gottes! Es wird die Zeit kommen, daß das Licht der Religion allen Menschen der Erde ohne Ausnahme gebracht werden wird. Möchte diese Zeit nahe sein; möchten die verschiedenen christlichen Religionsparteien bald in den mütterlichen Schoß der Kirche zurückkehren! Außerhalb der katholischen Kirche sind Männer von großer Gelehrsamkeit allenthalben, nicht etwa über bloße

---

[1]) Grundsätze der Ästhetik, deren Anwendung und zukünftige Entwickelung. Erfurt 1791.

[2]) Erfurt 1793.

[3]) Verzeichnis seiner sämtlichen Schriften in Brühls Geschichte der katholischen Literatur Deutschlands, S. 58—60.

Schuldifferenzen wie Thomisten und Scotisten, sondern über wesentliche Lehrpunkte uneins; die Uneinigkeit wird dauern, so lange man sich von der ursprünglichen Kirche ferne hält. Indes der Vorsehung allein ist es vorbehalten, dieses große Werk der Einigung zur Reife zu bringen. Die Vorsehung waltet auch innerhalb der Kirche, und weckt für jeden Schaden, welchen menschliche Schuld in der Kirche anrichtet, das rechte Heilmittel. Steht ein nichtswürdiger Isidor, ein sophistisch schmeichelnder Bellarmin auf, so treten ihnen Gersons, Lauvois, Fleuri und Bossuet entgegen. Die verderbteste Sittenlehre wird mit Schulterminologien überkleistert; aber Pascal, Nicole und andere zeigen den Betrug, und dann wird das Übel in seiner Brut zerstört. Die Menschen haben die Religion bald mit platonischen Begriffen, bald mit peripatetischen Spitzfindigkeiten überkleistert; am Ende wusch die Zeit diesen fremden Unrat immer weg, die Religion stand immer wieder in voller Reinheit da. Das schädliche Feuer der Inquisition glimmt noch hie und da; aber an den meisten Orten ist es erloschen, und wird noch an allen Orten erlöschen. — Wir wissen nicht, ob diese letzteren Auslassungen auch in den späteren Auflagen der „Betrachtungen über das Universum“ sich finden; jedenfalls that Dalberg später als Bischof Äußerungen, die man gerne als eine wenigstens indirekte Zurücknahme derselben ansehen möchte. Man hätte das alte Schatzgeld nur reinigen, nie ganz wegwerfen sollen — sagte er einstmals, als ihm allerlei Katechismen neueren Zuschnitts zu Gesichte kamen; an die heilige positive Natur der Religion Gottes gehöre nur der Staubbesen und nie der Meißel. Gewiß ein wahres, treffendes Wort, wofern es nach seinem richtigen Sinne aufgefaßt wird!

Als Koadjutor von Mainz und Konstanz lernte Dalberg während eines zeitweiligen Aufenthaltes in Würzburg den jungen strebsamen Wessenberg kennen, der eben dazumal an der Würzburger Universität seinen Studien oblag. Ignaz Heinrich v. Wessenberg (geb. a. 1774) verlebte seine ersten Jugendjahre im elterlichen Hause zu Feldkirch im Breisgau, bezog a. 1790 die von den Exjesuiten geleitete Lehranstalt zu St. Salvator in Augsburg, zwei Jahre später die Universität Dillingen, wo er Weber, Zimmer und Salat hörte; Sailers zeitweilige Entlassung vom Lehramte bestimmte ihn, nach Würzburg

zu gehen (a. 1795), wo er neben den theologischen Vorlesungen von Oberthür, Berg, Feder auf Seiffarts Rat auch juridische Collegia besuchte. Von Würzburg begab sich Wessenberg nach Wien, wo ihn einzig Dannenmeyers Vorträge anzogen; im Jahre 1798 kehrte er in seine Heimat zurück und nahm seinen Wohnsitz in Konstanz, wo er ganz nur Studien oblag, und besonders mit Kirchengeschichte und Kirchenrecht sich beschäftigte. Zwei Jahre darauf trat Dalberg die Leitung des Konstanzer Bistums an, und zog den jungen Wessenberg, den er seit der ersten Begegnung in Würzburg nicht mehr aus den Augen verloren hatte, in sein engstes Vertrauen in der Verwaltung der Bistumsangelegenheiten. So betraute er ihn zunächst (a. 1801) mit einer diplomatischen Sendung in die Schweiz zur Wahrung der Besitzungen und Rechte deutscher Stifter und Reichsstände innerhalb des eidgenössischen Gebietes; Wessenberg entledigte sich seines Auftrages zur Zufriedenheit Dalbergs, der ihm eine belobende Anerkennung von Seite des Papstes Pius VII. (in einem Breve vom 20. November 1801) erwirkte. Im nächstfolgenden Jahre trat er das von Dalberg ihm übertragene Generalvikariat der Konstanzer Diözese an, in deren Verwaltung er große Energie und eifrige Thätigkeit entwickelte, und namentlich um das Unterrichts- und Bildungswesen sich unbestreitbare Verdienste erwarb, zugleich aber auch auf anderen Gebieten seiner Verwaltung Maßnahmen ergriff, die eine unvermeidliche Kollision mit der über Heilighaltung des gesetzlich Bestehenden und zur Ordnung der allgemeinen Kirche Gehörigen wachenden höchsten Kirchenauktorität herbeiführten. Wessenberg traf nach einem vorausgehenden Abkommen mit der Luzerner Regierung für den im Schweizer Gebiete gelegenen Teil des Konstanzer Bistums Anordnungen, durch welche, wie gut sie teilweise auch gemeint gewesen sein mochten, unverjährbaren Rechten der Kirche vergeben, wesentliche Bestimmungen des kanonischen Rechtes, namentlich des Trienter Konzils verletzt, und den Vorurteilen einer kirchenfeindlichen Aufklärung eine offene Huldigung dargebracht wurde. Dahin gehören Wessenbergs Verordnung bezüglich der Sponsalien, seine Übereinkunft mit der Luzerner Regierung bezüglich einer neuen Regelung des Pfründewesens, sein Vorhaben, das durch sein Alter ehrwürdige Kloster Wertenstein aufzuheben, um

es in ein Seminar zu verwandeln, die Einsetzung einer gemischten, aus Geistlichen und Weltlichen bestehenden Prüfungskommission behufs der ins geistliche Seminar aufzunehmenden Kandidaten, die der Regierung zugestandene Oberaufsicht in die innere Einrichtung und Leitung des Seminars und in die Verwaltung neugeschaffener geistlicher Fonds, die Verordnungen wegen Verminderung der Feiertage in den Kantonen Aargau und St. Gallen, und endlich das berüchtigte Reskript vom 3. Dezember 1808 in Sachen der gemischten Ehen, welches gestattet, daß die Kinder verschiedenen Geschlechtes in verschiedenen Religionen, die Knaben in jener des Vaters, die Töchter in jener der Mutter erzogen würden, und die Einsegnung der gemischten Ehen jedesmal vom Pfarrer der Konfession des Bräutigams vorzunehmen sei. Zu Anfang des Jahres 1811 wurde Wessenberg durch den päpstlichen Nuntius in Luzern wegen eigenmächtig erteilter Dispensen in Ehesachen, sowie selbst von feierlichen Gelübden, zur Verantwortung aufgefordert. Dalberg fand diesen Tadel anmaßlich, und bestritt die dem Papste vorbehaltenen Dispensationsrechte; Wessenberg antwortete dem Nuntius, daß der durch die Zeitumstände unterbrochene oder erschwerte Verkehr mit dem Papste das an sich berechtigte Handeln notwendig gemacht habe und er es auch in Zukunft nicht anders halten werde. Infolge dieser Vorgänge beschloß der heilige Stuhl die Lostrennung des Schweizer Anteiles vom Konstanzer Bistum, und forderte den Fürst-Primas auf, Wessenberg vom Generalvikariate zu entsetzen; Dalberg gab dieser Aufforderung keine Folge, und ernannte nach Verlauf einiger Monate Wessenberg zu seinem Koadjutor cum spe succedendi. In einem an den Papst gerichteten Schreiben verteidigte er Wessenberg gegen die wider ihn nach Rom gelangten Beschuldigungen; die großherzoglich badische Regierung stellte in ihrer Denkschrift an den heiligen Stuhl die Sache so dar, als ob die Ernennung Wessenbergs vom Großherzog ausgegangen wäre, der damit einen legitimen Akt seiner souveränen Selbstherrlichkeit gesetzt habe. Rom schwieg bis zu Dalbergs Tode, verwarf jedoch die unmittelbar darauf vom Konstanzer Domkapitel vorgenommene Wahl Wessenbergs zum Kapitularvikar, und ging auch die großherzogliche Regierung um ihre Mitwirkung zu einer ordnungsgemäßen Beilegung der Wessen-

bergschen Sache an. Die Regierung stellte sich auf Wessenbergs Seite, der indes den Entschluß faßte, sich persönlich nach Rom zu begeben und sich vor dem heiligen Stuhle zu rechtfertigen. In Rom wurde sein Vorhaben, persönlich sich zu zeigen, freundlich aufgenommen, und er würde, wenn er zu der in den mildesten und schonendsten Formen ihm nahe gelegten Retraktierung seiner früheren Akte sich verstanden hätte, selbst die Anerkennung seiner Eigenschaft als Kapitelsvikar und Bistumsverweser erlangt haben; der preußische Staatsrat Niebuhr bedauerte, daß Wessenberg sich von zwei Ratgebern mittelmäßigster Sorte, dem württembergischen Geschäftsträger und dem niederländischen Gesandten habe leiten lassen, und faßte über dieses Verhalten Wessenbergs eine höchst geringschätzige Meinung von Verstand und Einsicht des Konstanzer Reformators. Wessenberg wurde auf sein Verlangen mit den Beschwerden bekannt gemacht, die gegen ihn nach Rom gelangt waren. Dahin gehörte nebst den schon erwähnten Akten und Verfügungen während seiner Generalvikariatsführung noch folgendes: daß er den vom heiligen Stuhle der Irrlehre geziehenen Thadd. Dereser in Schutz genommen, und nicht minder die Predigt eines Exmönches, der die Verehrung der Heiligen getadelt und zwischen der katholischen Kirche und dem Romanismus einen Unterschied gemacht wissen wollte; daß er anstößige Bücher empfohlen und in seinen eigenen Schriften Meinungen aufgestellt habe, die an sich oder in ihren Konsequenzen schismatisch seien; daß er den Rekurs der Pfarrer an den heiligen Stuhl verhindert, viele Eingriffe in die Exemtionen und rechtmäßigen Privilegien der Ordensgeistlichen sich erlaubt, den Gebrauch der Muttersprache und andere sehr ärgerliche Mißbräuche in die Liturgie eingeführt, Kleriker vom Breviergebet dispensiert und sich die Befugnis der Dispensation von feierlich abgelegten Keuschheitsgelübden beigelegt habe. Wessenberg weigerte sich, die Unkirchlichkeit der ihm zur Last gelegten Handlungsweisen einzugestehen und beharrte auf der Rechtsgültigkeit seiner Erwählung zum Kapitelsvikar; demzufolge zog er unverrichteter Dinge wieder von Rom ab mit der Erklärung, daß er die weitere Vertretung seiner Sache seinem Landesherrn anheimgebe. Nebst diesem rechnete Wessenberg auf das Gewicht der öffentlichen Meinung Deutschlands, welcher, wie er hoffte, die

römische Kurie nicht mehr erfolgreichen Widerstand entgegenzusetzen im stande sein würde. Der Lauf der Ereignisse hat gegen ihn und seine Erwartungen entschieden. Die liberalen Regierungen des südwestlichen Deutschlands machten allerdings in Vereinigung mit den Regierungen der übrigen Kleinstaaten Deutschlands im Jahre 1818 den Versuch, sich in Frankfurt über die Herstellung eines neuen Kirchensystems zu einigen, auf dessen Grundlage sie sich mit dem römischen Hofe über die Regelung der katholischen Kirchenangelegenheiten in den betreffenden Ländern verständigen wollten. Württemberg und Baden schickten Gesandte nach Rom, um im Sinne der Frankfurter Punktationen zu unterhandeln; sie wurden freundlich empfangen, aber zugleich auch bedeutet, daß das kirchliche Dogma und die mit demselben zusammenhängende Kirchendisziplin die unverrückbare Norm aller Verhandlungen abzugeben habe. Wie konnte man hoffen, ruft der berühmte Staatsrechtslehrer Mohl verwundert aus, in Rom ein Nachgeben gegen Grundsätze zu erlangen, welche im ganzen über jene eines Febronius und der Emser Punktatoren hinausgingen! Die definitive Regelung der kirchlichen Verhältnisse des südwestlichen Deutschlands zog sich allerdings noch Jahre lang hinaus[1]), und erst im Jahre 1827 kam man zu einer definitiven Besetzung der designierten fünf Bistümer der oberrheinischen Kirchenprovinz mit der Metropole Freiburg, der die neukreierten Bischöfe von Rottenburg, Mainz, Limburg und Fulda als Suffragane unterstellt wurden. Das Konstanzer Bistum wurde aufgelassen, und damit die persönliche Klagesache Wessenbergs von selber endgültig erlediget.

Die Wessenbergsche Angelegenheit beschäftigte, wie sich leicht denken läßt, während ihres Verlaufes die allgemeine Aufmerksamkeit und hielt die Gemüter aller dabei Interessierten in lebhafter Spannung. Kein Wunder daher, daß seine Sache und seine Persönlichkeit auch Gegenstand zahlreicher Besprechungen in der literarischen Öffentlichkeit wurde, in welcher sowohl die Freunde, als auch die Gegner Wessen-

[1]) Über die öffentliche Stimmung des politischen Deutschlands von dazumal in Kirchensachen vgl. den Aufsatz von Görres: „Die katholische Kirche in den zu einer neuen Organisation derselben vereinigten Staaten Deutschlands“. Abgedruckt im Mainzer Katholiken, Jahrg. 1835, Bd. XVIII, S. 257—302.

bergs sich vernehmen ließen[1]). Ein Apologet Wessenbergs in der Tübinger Quartalschrift[2]) sieht in der Angelegenheit desselben die Sache der deutschen Kirchenfreiheit vertreten, und wünscht, daß man, von Wessenbergs Person absehend, diesen allgemeinen Gesichtspunkt nicht aus den Augen verlieren möge; in diesem Sinne wird in derselben Zeitschrift[3]) weiter auch ein Rechtsgutachten des herzoglich nassauischen Kirchen- und Oberschulrates J. L. Koch[4]) beurteilt. Dagegen wurde jedoch von einer anderen Seite her erinnert[5]), daß man in Wessenbergs Angelegenheit nicht die Sache des Deutschen, sondern vor allem die des Katholiken und Priesters ins Auge zu fassen habe; das Konstanzer Domkapitel habe bei Erwählung seines Kapitularvikars zum mindesten dubia fide, wo nicht mala fide gehandelt, die gegen Wessenberg in Rom angebrachten Beschwerden seien nur zu wohl begründet gewesen, Rom habe nicht anders handeln können, als es gehandelt, und Wessenberg täusche sich selbst oder wolle die großherzogliche Regierung täuschen, wenn er seine Privatsache als eine Angelegenheit der ganzen deutschen Kirche hinstelle. Ein anderer anonymer Autor[6]) suchte in einer Entgegnung wider Fridolin Huber, einen besonders eifrigen Apologeten Wessenbergs[7]), zu zeigen, daß

[1]) Ein Verzeichnis der hierauf bezüglichen Schriften bei J. v. Longner, Beiträge zur Geschichte der oberrheinischen Kirchenprovinz (Tübingen 1863), S. 151—153.

[2]) Erster Jahrgang (1819): Rom und Wessenberg, S. 96—102, 209—300.

[3]) Jahrgang 1819, S. 615 ff.

[4]) Ausführliches Rechtsgutachten über das Verfahren des römischen Hofes in der Angelegenheit der Constanzer Bisthumsverwaltung des Capitularvicars Freiherrn von Wessenberg, zugleich mit Hinsicht auf Coopers Briefe über den neuesten Zustand von Irland. Frankfurt 1819.

[5]) Revision des ausführlichen Rechtsgutachtens über das Verfahren des römischen Hofes u. s. w. Germanien 1820. Auszug aus dieser Schrift bei Longner, S. 240—242.

[6]) (L. Doller, a. d. G. Jesu): Wessenberg auf der Kehrseite. Germanien 1818. (Als Antwort auf Fridolin Hubers Schrift: Wessenberg und das päpstliche Breve. Tübingen 1817.) — Doller schrieb auch gegen Koch: Frage, hat das Rechtsgutachten des Dr. Koch über das Verfahren des römischen Hofes u. s. w. die Ansicht der einsichtsvollsten Deutschen für sich? Mainz 1819.

[7]) Vgl. vor. Anm. Eine zweite Schrift Hubers lautete: Vollständige Beleuchtung der Denkschrift über das Verfahren des römischen Hofes bei der

Wessenberg nicht jener große, seltene und über jeden Tadel erhabene Mensch sei, als welchen ihn die Männer seiner Partei mit tendenziöser Geflissentlichkeit anpreisen; und obschon er ihn nicht von Person kenne, glaube er doch aus den Schriften desselben darthun zu können, daß die gegen Wessenbergs kirchliche Gesinnung erhobenen Bedenken nur zu sehr begründet seien. In seiner Schrift über den Zeitgeist [1]) deute Wessenberg unverhohlen auf die Jesuiten, die doch die Lehrer seiner Jugend waren, als höfische Intriganten hin; in seinem Epos „Fenelon" [2]) entarte seine Ergebenheit gegen Dalberg in würdelose Lobhudelei; der schönste Zug im Charakter seines Helden, dessen unbedingte Unterwerfung unter die wider ihn gefällte Sentenz des heiligen Stuhles erscheine im Gedichte fast mehr als Schwäche, denn als Größe. Nebstdem werden noch zwei andere Schriften Wessenbergs: „Elementarbildung des Volkes im achtzehnten Jahrhundert" [3]) und seine Vorschläge zur neuen Organisation der deutschen Kirche [4]) einer strengen Kritik unterzogen.

Wessenberg hatte die letztgenannte Schrift zur Zeit des Wiener Kongresses veröffentlicht, an dessen Verhandlungen er sich im Auftrage Dalbergs einige Zeit persönlich beteiligte, ohne daß er jedoch vermocht hätte, seine Anträge in betreff der neuen Regelung der deutschen Kirchenverhältnisse zur Geltung zu bringen. Der Kongreß enthielt sich grundsätzlich jedes näheren Eingehens auf die Kirchenfrage, und ließ daher auch die Anträge des päpstlichen Legaten Consalvi, sowie der drei Oratoren der deutschen Kirche völlig unberücksichtigt. Die vorerwähnte Schrift Wessenbergs enthält die Projekte und Vorschläge, für

---

Ernennung des Generalvicars Freiherrn von Wessenberg zum Nachfolger im Bisthum Constanz und zu dessen Verweser. Nebst einem Anhang über die Eigenschaften eines Bischofes nach 1. Tim. 3, 1—7 (Rottweil 1819). Weitläufiger Auszug aus dieser Schrift bei Longner S. 243—258.

[1]) Der Geist des Zeitalters. Ein Denkmal des achtzehnten Jahrhunderts zum Besten des neunzehnten, errichtet von einem Freunde der Wahrheit. Zürich 1801.

[2]) Fenelon. Ein Gedicht in drei Gesängen. Zürich 1812.

[3]) Zürich 1814.

[4]) Die deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung. Germanien 1815.

welche er den Kongreß gewinnen wollte. Diese Vorschläge laufen darauf hinaus, daß im Namen der gesamten deutschen Nation ein Konkordat in Rom geschlossen werde, durch welches eine gleichmäßige Kirchenverfassung für das gesamte katholische Deutschland unter der Oberleitung eines Primas, der am füglichsten in Mainz zu residieren hätte, festgestellt würde; es sollte eine der veränderten politischen Gebietseinteilung Deutschlands entsprechende kirchliche Diözesaneinteilung Deutschlands mit möglichster Beibehaltung der alten Bistumskirchen vorgenommen, die einzelnen Bistümer samt den in ihnen zu errichtenden Domkapiteln und Priesterseminarien angemessen dotiert, die Vermögensverwaltung unter die selbsteigene Aufsicht der Kirche gestellt werden; die Bischöfe und Domkapitel sollten als Mitglieder der Landstandschaft einen verfassungsmäßigen Einfluß auf die Staatsverwaltung ausüben, und die gesamte neue Kirchenverfassung samt den darin den Erzbischöfen und Bischöfen eingeräumten Befugnissen unter den Schutz der obersten Landesbehörden gestellt werden. Gegen die übergreifenden Pläne und Vorschläge eines exklusiven Protestantismus legt Wessenberg kräftige Verwahrung ein; dagegen äußert er sich in Beziehung auf das Verhältnis der katholischen Kirche Deutschlands zu Rom nach der einen Seite und zum modernen Zeitgeiste nach der anderen Seite in einer Weise, die mehrseitig lauten Widerspruch hervorrief. Der Würzburger Weihbischof Zirkel [1]) findet in Wessenbergs Vorschlägen eine beklagenswerte Doppelseitigkeit; im Anfange spreche Wessenberg von der Beraubung der Kirche durch die Säkularisation, von dem Verluste ihrer Selbständigkeit, der unangemessenen Ausdehnung der landesfürstlichen Gewalt über sie u. s. w.; kaum aber hat er sich des Vertrauens seiner Leser bemächtigt, so schlägt er unvermerkt um, und bringt Vermittlungsvorschläge vor, durch welche alles, was er selber als Usurpation bezeichnet, wieder der weltlichen Gewalt in die Hände gespielt wird. Wessenbergs Vorschläge enthalten alle Elemente, die Kirche aufzulösen, indem sie von ihrem ewigen Fundamente hinweggerückt und zu einer bloß weltlichen Anstalt gemacht, das bischöfliche Amt in ein durchaus

[1]) Die deutschkatholische Kirche oder Prüfung des Vorschlages zur neuen Begründung derselben. Mainz 1818.

subalternes Verhältnis zur Staatsgewalt gesetzt und das Band, das alle Gläubigen mit dem sichtbaren Zentrum der katholischen Gemeinschaft verbindet, möglichst locker gezogen werden soll; statt Rom soll das neue Patriarchat der Mittelpunkt der kirchlichen Einigung sein.

Besonders eifrige Gegner Wessenbergs waren der Bamberger Professor F. A. Frey[1]) und der badische Geheimrat Gärtler, welcher letztere nicht bloß gegen Wessenberg, sondern gegen die gesamte deutschkirchliche Partei als öffentlicher Ankläger auftrat, und über die Antecedentien einzelner aus ihnen: Werkmeister, Blau, Brunner u. s. w. Enthüllungen brachte[2]). Auf Werkmeister kommt Gärtler aus Anlaß der im Konstanzer Archiv mit Wessenbergs Genehmigung empfohlenen Briefe Coopers über Irland zu reden, von welchen auch die durch Werkmeister redigierte Ulmer Jahresschrift[3]) einen empfehlenden Auszug gebracht hatte. In diesen Briefen, deren eigentlicher Verfasser der katholische Priester Alexander Geddes sei, werde die Unfehlbarkeit der auf einem allgemeinen Konzil versammelten Kirche bestritten, und dem Papste ein bloßer Ehrenvorrang vor den übrigen Bischöfen eingeräumt. Werkmeister sei der Verfasser der seiner Zeit unter dem fingierten Autornamen Thomas Freikirch erschienenen freimütigen Untersuchungen über die Unfehlbarkeit der Kirche[4]), habe mit dem Mainzer Klubbisten Blau, und mit dem in den Illuminatenorden aufgenommenen Brunner vertraute Beziehungen der anstößigsten Art eingegangen und eifrigst unterhalten. Diese Beziehungen waren nun teilweise wohl schon in den, im zweiten Jahrgange der Ulmer Zeitschrift abgedruckten Briefen Blaus an Werkmeister zu Tage getreten, und ebenso mochte sein Anteil an dem von Brunner herausgegebenen Gebetbuch für aufgeklärte Christen eine bekannte Sache sein. Übrigens

---

[1]) Bemerkungen zu der Schrift: Ideen zur Organisation der katholischen Kirche. Bamberg 1815. — Frey soll der Verfasser von nicht weniger als zehn gegen Wessenberg gerichteten Schriften sein.

[2]) Vgl. Longner S. 263 ff.

[3]) Zeitschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken, 6 Jahrgänge Ulm 1806, 1809, 1811, 1815, 1820, 1830.

[4]) Erschienen zu Frankfurt 1792. — Dagegen Schwarzhuber: Gedanken über die Einwendungen gegen die Untrüglichkeit der Kirche. Salzburg 1794.

welche er den Kongreß gewinnen wollte. Diese Vorschläge laufen darauf hinaus, daß im Namen der gesamten deutschen Nation ein Konkordat in Rom geschlossen werde, durch welches eine gleichmäßige Kirchenverfassung für das gesamte katholische Deutschland unter der Oberleitung eines Primas, der am füglichsten in Mainz zu residieren hätte, festgestellt würde; es sollte eine der veränderten politischen Gebietseinteilung Deutschlands entsprechende kirchliche Diözesaneinteilung Deutschlands mit möglichster Beibehaltung der alten Bistumskirchen vorgenommen, die einzelnen Bistümer samt den in ihnen zu errichtenden Domkapiteln und Priesterseminarien angemessen dotiert, die Vermögensverwaltung unter die selbsteigene Aufsicht der Kirche gestellt werden; die Bischöfe und Domkapitel sollten als Mitglieder der Landstandschaft einen verfassungsmäßigen Einfluß auf die Staatsverwaltung ausüben, und die gesamte neue Kirchenverfassung samt den darin den Erzbischöfen und Bischöfen eingeräumten Befugnissen unter den Schutz der obersten Landesbehörden gestellt werden. Gegen die übergreifenden Pläne und Vorschläge eines exklusiven Protestantismus legt Wessenberg kräftige Verwahrung ein; dagegen äußert er sich in Beziehung auf das Verhältnis der katholischen Kirche Deutschlands zu Rom nach der einen Seite und zum modernen Zeitgeiste nach der anderen Seite in einer Weise, die mehrseitig lauten Widerspruch hervorrief. Der Würzburger Weihbischof Zirkel[1]) findet in Wessenbergs Vorschlägen eine beklagenswerte Doppelseitigkeit; im Anfange spreche Wessenberg von der Beraubung der Kirche durch die Säkularisation, von dem Verluste ihrer Selbständigkeit, der unangemessenen Ausdehnung der landesfürstlichen Gewalt über sie u. s. w.; kaum aber hat er sich des Vertrauens seiner Leser bemächtigt, so schlägt er unvermerkt um, und bringt Vermittlungsvorschläge vor, durch welche alles, was er selber als Usurpation bezeichnet, wieder der weltlichen Gewalt in die Hände gespielt wird. Wessenbergs Vorschläge enthalten alle Elemente, die Kirche aufzulösen, indem sie von ihrem ewigen Fundamente hinweggerückt und zu einer bloß weltlichen Anstalt gemacht, das bischöfliche Amt in ein durchaus

[1]) Die deutschkatholische Kirche oder Prüfung des Vorschlages zur neuen Begründung derselben. Mainz 1818.

subalternes Verhältnis zur Staatsgewalt gesetzt und das Band, das alle Gläubigen mit dem sichtbaren Zentrum der katholischen Gemeinschaft verbindet, möglichst locker gezogen werden soll; statt Rom soll das neue Patriarchat der Mittelpunkt der kirchlichen Einigung sein.

Besonders eifrige Gegner Wessenbergs waren der Bamberger Professor F. A. Frey[1]) und der badische Geheimrat Gärtler, welcher letztere nicht bloß gegen Wessenberg, sondern gegen die gesamte deutschkirchliche Partei als öffentlicher Ankläger auftrat, und über die Antecedentien einzelner aus ihnen: Werkmeister, Blau, Brunner u. s. w. Enthüllungen brachte[2]). Auf Werkmeister kommt Gärtler aus Anlaß der im Konstanzer Archiv mit Wessenbergs Genehmigung empfohlenen Briefe Coopers über Irland zu reden, von welchen auch die durch Werkmeister redigierte Ulmer Jahresschrift[3]) einen empfehlenden Auszug gebracht hatte. In diesen Briefen, deren eigentlicher Verfasser der katholische Priester Alexander Geddes sei, werde die Unfehlbarkeit der auf einem allgemeinen Konzil versammelten Kirche bestritten, und dem Papste ein bloßer Ehrenvorrang vor den übrigen Bischöfen eingeräumt. Werkmeister sei der Verfasser der seiner Zeit unter dem fingierten Autornamen Thomas Freikirch erschienenen freimütigen Untersuchungen über die Unfehlbarkeit der Kirche[4]), habe mit dem Mainzer Klubbisten Blau, und mit dem in den Illuminatenorden aufgenommenen Brunner vertraute Beziehungen der anstößigsten Art eingegangen und eifrigst unterhalten. Diese Beziehungen waren nun teilweise wohl schon in den, im zweiten Jahrgange der Ulmer Zeitschrift abgedruckten Briefen Blaus an Werkmeister zu Tage getreten, und ebenso mochte sein Anteil an dem von Brunner herausgegebenen Gebetbuch für aufgeklärte Christen eine bekannte Sache sein. Übrigens

---

[1]) Bemerkungen zu der Schrift: Ideen zur Organisation der katholischen Kirche. Bamberg 1815. — Frey soll der Verfasser von nicht weniger als zehn gegen Wessenberg gerichteten Schriften sein.

[2]) Vgl. Longner S. 263 ff.

[3]) Zeitschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken, 6 Jahrgänge Ulm 1806, 1809, 1811, 1815, 1820, 1830.

[4]) Erschienen zu Frankfurt 1792. — Dagegen Schwarzhuber: Gedanken über die Einwendungen gegen die Untrüglichkeit der Kirche. Salzburg 1794.

war sein Privatleben gleich jenem Hontheims und Wessenbergs rein und unbescholten; in diesem Punkte unterschied er sich wesentlich von seinen Freunden und Schützlingen Dorsch, Blau, Rimis [1]), deren jeder von den Wirren der damaligen zerrütteten Zeit fortgerissen, den schuldhaften Bruch mit dem selbstgewählten Priesterberufe durch Verheiratung unheilbar machte. Die Reformpläne Werkmeisters bezogen sich auf Kultus, Disziplin und Verfassung der Kirche [2]), bereits im Jahre 1789 war er mit einem ersten Hefte von Beiträgen zur Verbesserung der katholichen Liturgie in Deutschland hervorgetreten [3]); im Jahre 1800 gab er anonym ein Votum ab zu gunsten der Ermöglichung des Rücktrittes von Klerikern, welche die höheren Weihen empfangen, in den Laienstand; ein paar Jahre später redete er, gleichfalls anonym, der allmählichen Wiedereinführung der Priesterehe das Wort. Die Ulmer Zeitschrift verfolgte den ausgesprochenen Zweck, das liberale Deutschkirchentum im Sinne des vorgeschrittenen Zeitgeistes zu vertreten; unter anderem wurde in derselben die Unauflöslichkeit der Ehe bestritten, worüber Werkmeister aus Anlaß einer über diesen Punkt ausgebrochenen Kontroverse auch noch mehrere besondere Schriften veröffentlichte, sowie er in einer anderen Schrift [4]) den Eid der Bischöfe an den Papst und die von jedem Geistlichen bei Übernahme einer Pfründe abzulegende Professio fidei tridentinae beanstandete. Den Vorschlägen Wessenbergs zur Wiederherstellung und neuen Organisation der katholischen Kirche ließ Werkmeister Vorschläge von ähnlicher Tendenz nachfolgen [5]), welche bei

[1]) Über Rimis, Dorsch, Blau und über den Geist der Mainzer Theologen von dazumal im allgemeinen vgl. Brück: Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, besonders in den rheinischen Erzbisthümern in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts (Mainz 1865), S. 65—73.

[2]) Übersicht über seine Reformpläne und Auszug aus seinen hierher gehörigen Schriften bei Longner, S. 292—326.

[3]) Ulm 1789. — Daneben gleichzeitig eine fast gleichlautende Schrift von Dorsch und Blau: Bemerkungen zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes in der katholischen Kirche. Frankfurt 1789.

[4]) Zwei theologische Gutachten von einem katholischen Theologen, 1808.

[5]) Entwurf einer neuen Verfassung der deutschen katholischen Kirche im deutschen Staatenbunde. Gedruckt im deutschen Vaterlande 1816.

der obenerwähnten Frankfurter Beratung an die Vertreter der Regierungen verteilt wurden, und durch die einflußreiche Stellung des Verfassers in seinem Heimatlande Württemberg auch zur praktischen Geltung kamen. Der nassauische geistliche Rat Koch schloß sich den Vorschlägen Wessenbergs und Werkmeisters mit einem dritten Entwurfe an[1]), in welchem namentlich die Zuspitzung der deutschen Kirchenverfassung im Primas betont war, im übrigen die febronianischen staatskirchlichen Grundsätze der beiden anderen Votanten wiederholt wurden. Einige Jahre später sah sich Koch, der als Priester eine Ehe eingehen wollte und die Einsegnung derselben durch den katholischen Pfarrer nicht erlangen konnte, zum förmlichen Austritte aus der Kirche hingedrängt.

Durch die Konkordate der deutschen Regierungen mit Rom wurde eine feste Kirchenordnung geschaffen, und damit den Bestrebungen der deutschkirchlichen Reformpartei die Spitze abgebrochen; an die Stelle der in ihren Zielen verfehlten nationalkirchlichen Bestrebungen trat in den Ländern des deutschen Oberrhein ein rüstiger Wetteifer mit der protestantischen Wissenschaftlichkeit, die aufklärerische Seichtigkeit der liberalen Dekatholisierungstendenzen klärte sich unter den machtvollen geistigen Anregungen der Restaurationsepoche in eine ideelle, geschichtlich vertiefte Durchdringung des Geistes und Wesens des Katholizismus; und so geschah es, daß gerade in den Ländern am Oberrhein, in welchen die Wogen der deutschkirchlichen Bewegung am höchsten gegangen, rasch theologische Schulen aufblühten, welche dem gesamten katholischen Deutschland mit dem Lichte heller und geläuterter Wissenschaftlichkeit voranleuchteten. Die Männer, welche in Freiburg, Tübingen und Gießen wirkten, standen in den ersten Anfängen ihres Strebens zum Teile innerhalb des Gedankenkreises der Reformkirchler, und fuhren auch in ihrer späteren, reiferen Epoche fort, jene Ziele zu verfolgen, für welche sich ihre Herzen in der ersten Jugendwallung erwärmt hatten; aber sie sahen nunmehr diese Ziele anderswo liegen, als es ihnen früher geschienen hatte, und schlugen zu

[1]) Kirchenrechtliche Untersuchung über die Grundlage der künftigen katholisch-kirchlichen Einrichtungen in Deutschland, 1816.

deren Erreichung andere Wege ein, als jene waren, welche ihnen in ihrer Jugend gezeigt worden waren. Sie fuhren fort, Bildung und Geistesfreiheit als ideelle Güter höchsten Ranges zu schätzen; aber sie suchten und fanden nunmehr diese Güter im treuen Anschlusse an die kirchliche Ordnung und erkannten in der Kirche den mächtigsten und höchsten Garanten jener edlen Güter; und da sie edle, für Gutes und Hohes empfängliche Männer waren, so wurden sie treueste und festeste Stützen der Kirche unter schwierigen Verhältnissen und in gefahrvoller Zeit, und die Regeneration des katholischen Bewußtseins in Deutschland ist zum nicht geringen Teile auf Rechnung des von ihnen geübten geistigen Einflusses zu setzen. Die Läuterung und der Umschwung der Anschauungen über katholisches Wesen und katholische Kirchlichkeit erfolgte mit solcher Macht, daß sich derselben keiner der Besseren entziehen konnte; die sich ihm entzogen, waren Zurückgebliebene oder Verstimmte, die auf den weiteren Gang der Dinge keinen erheblichen Einfluß mehr gewannen. Zu diesen Zurückgebliebenen und Verstimmten gehörte Wessenberg, der nach seinem Rücktritt aus seiner öffentlichen Wirksamkeit fortan noch immer literarisch thätig blieb, und neben zahlreichen Schriften religiös-moralischen Inhaltes noch die eine und andere charakteristische Kundgebung über seine Stellung gegenüber der kirchlichen Gegenwart verlauten ließ. Dahin gehören seine Auslassungen über die „Stellung des römischen Stuhles gegenüber dem Geiste des neunzehnten Jahrhunderts" [1]) auf welche Geiger in Luzern [2]) und Dengler antworteten; seine Geschichte der großen Kirchenversammlung des 15. und 16. Jahrhunderts [3]). Seine historisch-philosophischen Betrachtungen über Schwärmerei [4]) sind in einem gemäßigteren und ruhigeren Tone gehalten, als man es nach der Absicht des Verfassers, eine Warnungsschrift zu veröffentlichen, vermuten möchte; kaum dürfte selbst ein strenger Kritiker irgend etwas Anstößiges in derselben entdecken, dafür aber auch der mit

---

[1]) Zürich 1833.

[2]) Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 405 ff.

[3]) Konstanz 1840, 4 Bde. Vgl. Hefeles Rezension über dieses Werk in der Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1841, S. 616—664.

[4]) Heilbronn 1832, 2. Aufl. 1848.

günstigem Vorurteile das Buch zur Hand nehmende Leser unbefriedigt bleiben, da es dem Verfasser zwar nicht an reicher Belesenheit und an einer klaren und gefälligen Darstellung, wohl aber an geistiger Tiefe fehlt. Dasselbe Urteil möchte auch über ein letztes abschließendes Hauptwerk Wessenbergs [1]), das eine nach Analogie der physikalischen Weltbeschreibung A. v. Humboldts entworfene Darstellung der moralischen Weltordnung sein sollte, zu fällen sein; ein Werk, das an Geist und Originalität hinter Dalbergs Betrachtungen über das Universum augenscheinlich zurücksteht. Über den Standpunkt der moralisierenden Reflexion bringt es Wessenberg nirgends hinaus — er ist, nach dieser Seite aufgefaßt, wesentlich Rationalist; und darin möchte denn wohl auch der psychologische Erklärungsgrund seiner Auffassung der religiös-kirchlichen Verhältnisse Deutschlands und seiner Wirksamkeit in Bezug auf dieselben enthalten sein.

Gegen die verflachenden Tendenzen des aufgeklärten und liberalen Katholizismus erhob sich zunächst im eigenen Bereiche der Amtswirksamkeit Wessenbergs eine geistige Reaktion, die in Luzern ihren Sitz hatte, und von den Professoren Geiger, Widmer und Gügler ausging. Geiger, aus Bayern gebürtig und ursprünglich dem Franziskanerorden angehörig, war in den Jahren bereits ziemlich vorgerückt, als die Schweiz in die politischen und kirchlichen Wirren des Revolutionszeitalters hineingezogen wurde, hatte aber die Frische und Regsamkeit seiner Jugend nicht verloren, die sich vielmehr erst zu entfalten schien, da er nach mancherlei anderen Bedienstungen als Professor der Theologie und Kirchengeschichte nach Luzern berufen wurde. Dort, am Sitze der Nuntiatur, öffnete sich ihm neben der Schule auch noch ein anderer Wirkungskreis, der ihn mit den Bewegungen auf dem Gebiete des öffentlichen kirchlichen Lebens in die vielseitigste Berührung brachte. Geiger wurde Theolog der Nuntiatur, und nebstbei der Stützpunkt der von den Schlägen der Revolution sich allmählich wieder erholenden katholischen Richtung, die er in einer großen Zahl von Flugschriften und Aufsätzen zunächst gegen revolu-

[1]) Gott und die Welt oder das Verhältniß aller Dinge zu einander und zu Gott. Heidelberg 1857, 2 Bde.

tionäre und antichristliche Zeitrichtungen, sowie gegen die Angriffe von protestantischer Seite her, nebenbei aber auch gegen einzelne libertinistische oder oppositionelle Gesinnungskundgebungen der katholischen Freikirchler vertrat. Zu seinen Arbeiten letzterer Art gehören die Abhandlungen über den Papst, über die Ehelosigkeit der Geistlichen, über das Breviergebet, Placetum regium, Dispensen und Ehehindernisse u. s. w. Indem er den Ereignissen auf kirchlich-politischem Gebiete, namentlich in seinem engeren Vaterlande, bis in seine spätesten Lebensjahre folgte, reicht seine publizistische Thätigkeit bis ins vierte Jahrzehnt dieses Jahrhunderts herein; er endete sein Leben als ein hochbetagter Greis († 1843), der apostolische Nuntius d'Andrea setzte ihm die Grabschrift. Geiger hat sich in keinen größeren Arbeiten versucht; seine schriftstellerischen Kundgebungen haben größtenteils nur spezielle Fragen und Gegenstände zum Inhalte. Indessen verleugnet sich in denselben keineswegs das Streben nach einer gewissen ideellen Tiefe, und namentlich scheinen die von der neuerwachten Theologenschule des benachbarten Frankreichs ausgegangenen Anregungen nicht ohne Eindruck auf ihn geblieben zu sein; Wiedererweckung kirchlicher Frömmigkeit und eines kirchlichen Sinnes in den Geistlichen ist eines der Hauptziele seiner schriftstellerischen Wirksamkeit, ein Priester ohne Bedürfnis nach Gebet, Meditation und erbaulicher Lesung ist ihm ein Ärgernis und ein Verwüster der Seelen.

Mit diesen Bestrebungen Geigers berühren sich jene seines jüngeren Kollegen und Freundes Jos. Widmer, der sich mit seinem Genossen Gügler in Landshut unter Sailer und Zimmer gebildet, sodann in Konstanz die Priesterweihe empfangen und am Luzerner Lyceum das Lehramt der Philosophie angetreten hatte. Welche Richtung er in seiner philosophischen Lehrthätigkeit einschlug, läßt sich hinlänglich aus seiner Schrift über Zimmers Philosophie und aus den, der Gesamtausgabe der Sailerschen Werke gewidmeten Bemühungen entnehmen. In seiner akademischen Wirksamkeit nahm er sich seinen Lehrer Sailer zum Vorbilde; er erfreute sich aber nicht bloß unter den Studierenden, sondern auch unter den Geistlichen seiner Heimat vieler Verehrer, welche ihn wiederholt um die Leitung ihrer gemeinsamen Geistesübungen angingen. Sailer hat die aus diesen

Anläßen gehaltenen Vorträge Widmers mit einer Vorrede herausgegeben[1]). Eine andere Schrift, in welcher Widmer den christlichen Supranaturalismus im Gegensatze zum Naturalismus und Rationalismus der flachen Aufklärung ideell zu entwickeln bemüht war, ist sein biographischer Versuch über Nikolaus von der Flüe. Beide Schriften wurden in der Ulmer Jahresschrift[2]) einer höchst ungünstigen Beurteilung unterzogen. Die Angriffe auf die erstere galten wohl vor allem dem Umstande, daß die Exercitien, welche Widmer leitete, durch den an Wessenbergs Stelle für den ehemaligen Schweizer Anteil der Konstanzer Diözese aufgestellten apostolischen Generalvikar angeordnet worden waren; weiter aber dem Inhalte der Exercitienreden selber, die ein den Vorstellungen des Rezensenten durchaus widerstrebendes Ideal des echten und wahren Priesters aufstellten. Widmer schraube dieses Ideal zu einer unnatürlichen Höhe hinauf, wolle den Priester über Welt und Menschen erheben; der geistige Rückhalt dieses überspannten Supramundanismus sei ein durch Schellingsche und Schubertsche Philosopheme aufgestutzter Mystizismus, der denn auch in Widmers Buche über Nikolaus von der Flüe sattsam zu Tage trete.

Diese feindselige Auslassung war gewissermaßen nur eine Fortsetzung der Konflikte, die schon früher, noch während der Wessenbergschen Verwaltungsperiode in Luzern ausgebrochen waren. Widmers Freund und Kollege Gügler hatte zu Anfang des Jahres 1809 eine Sonntagspredigt über die Feier des äußeren Gottesdienstes, mit einem verwahrenden Vor- und Nachworte versehen, erscheinen lassen[3]). Der Stadtpfarrer und bischöfliche Kommissär Thaddäus Müller, welcher mit Güglers und Widmers Lehr- und Predigtweise nicht einverstanden

[1]) Der katholische Seelensorger in gegenwärtiger Zeit. Sechs Vorträge bei Anlaß geistlicher Exercitien im Herbste 1817, gehalten von Widmer, herausgegeben von J. M. Sailer. München 1819. — Dazu ein zweiter stärkerer Band: München 1823.

[2]) Jahrgang V, a. 1820.

[3]) Ueber die Feier des äußeren Gottesdienstes. Predigt, auf der Pfarrkanzel von Luzern gehalten von Prof. Gügler. Luzern 1809. Siehe Felders Literatur-Zeitung, Jahrg. 1810, Bd. I, S. 385—391.

war, faßte die Veröffentlichung jener Predigt als eine gegen ihn gerichtete Demonstration auf, und wurde noch ungehaltener, als Gügler im nächstfolgenden Jahre in der oberdeutschen Literaturzeitung Müllers Schriften rezensierte; er beschwerte sich in einer Gegenrezension, die er mit Zeugnissen Dalbergs und Wessenbergs für seine kirchliche Orthodoxie belegte, über Entstellung, Verdächtigung und Verdrehung, und brachte eine förmliche Klage wider Gügler vor das weltliche Gericht. Er erneuerte diese seine Klage, als in Aarau eine Schutzschrift für Gügler erschien, die er irrig für Güglers eigene Arbeit hielt[1]), und beantragte diesmal die Amtsentsetzung seines Gegners. Er drang mit seinem Antrage durch, der kleine Rat sprach die Entlassung Güglers vom Lehramte aus; infolgedessen begehrte aber auch Widmer aus freien Stücken seine Entlassung. Hieraus erwuchs den Behörden keine geringe Verlegenheit; die Studierenden, deren größere Zahl durch den Ruf der beiden Lehrer herbeigezogen worden war, wollten auswandern, die Mehrheit der Luzerner Bürgerschaft stellte sich auf die Seite der Verfolgten. Unter diesen Umständen sah sich Müller veranlaßt, wieder einzulenken, und Güglers Reaktivierung zu beantragen, die auch erfolgte, worauf Widmer gleichfalls sein Entlassungsgesuch zurücknahm. Etwas später hatte Gügler einen Streit mit M. Lutz, Pfarrer in Leufelfingen, durchzufechten, welcher in mehreren Schriften die Personen und die Lehrweise der Luzerner Professoren angegriffen hatte[2]); endlich hatte er auch noch einen recht unangenehmen Zusammenstoß mit Troxler zu bestehen, der, ohne je von Gügler irgendwie persönlich beirrt worden zu sein, von der leidenschaftlichsten Gehässigkeit gegen denselben gestachelt war[3]).

---

[1]) Von Gügler selbst erschien: Einige Worte über den Geist des Christenthums und der Literatur im Verhältniß zu den Thadd. Müller'schen Schriften, 1810. Vgl. Felders Literatur-Zeitung 1810, Bd. II, S. 320—345.

[2]) Wider diesen Gegner schrieb Gügler: Chemische Analyse und Synthese des Marcus Lutz zu Leufelfingen. Ein alchemistischer Versuch von einem Mystiker des neunzehnten Jahrhunderts. Luzern 1816.

[3]) Näheres über Güglers Streit mit Troxler in der Kerzschen Literatur-Zeitung, Jahrg. 1823, Bd. III, S. 1 ff., Bd. IV, S 145; Jahrg. 1824, Bd. I, S. 1 ff.

Gügler war unstreitig der geistig bedeutendste unter den Luzerner Regeneratoren des kirchlichen Geistes und der katholischen Wissenschaft in der Schweiz, wurde aber, gleich dem späteren Möhler, durch einen frühzeitigen Tod seiner irdischen Wirksamkeit entrissen[1]). Seine vorzüglichsten Schriften sind die „Ziffern der Sphinx"[2]) und die „heilige Kunst oder Kunst der Hebräer"[3]), ein Werk, welches sich in seinem Fortgange zu dem Plane einer vollständigen Darlegung der spekulativen Zentralgedanken der heiligen Schriften und der in ihnen von Gott geoffenbarten Weisheit entfaltete. Er berührte sich in der Durchführung seines Gedankens geistig mit Molitors Werken über die Philosophie der Tradition, deren ersten Band Gügler noch erlebte, und demselben eine sehr interessante Besprechung in der Kerzschen Literaturzeitung widmete. Die wissenschaftlichen Bestrebungen Güglers münden, wie aus dem Angedeuteten erhellt, in die Philosophie der Geschichte ein, und in den „Ziffern der Sphinx" ist es gänzlich und eigentlichst darauf abgesehen, die kosmischen Urgesetze und den gottgedachten Rhythmus der geschichtlichen Bewegung bloßzulegen, deren Hauptmomente dem Leser in großen, glänzenden Bildern und prophetischen Gesichten vorgeführt werden. In dem Werke über die heilige Kunst wollte Gügler dasjenige ergänzen, was Herder in seinen, der Religion und Theologie gewidmeten Schriften unvollendet gelassen, und der geistvollen sinnestiefen Würdigung, welche derselbe der heiligen Poesie der Hebräer angedeihen ließ, gleichsam die göttliche Seele einhauchen, die dem ästhetischen Verständnisse der alttestamentlichen Schriftwerke aus dem lebendigen Glauben an den göttlichen Ursprung und an die göttliche Tiefe des Schriftwortes quillt. Die ewige Weisheit selber ist es, die in der Schrift spricht, und das Wort der Schrift die unvergängliche Wahrheit des Lebens.

---

[1]) Vgl. Schiffmann, Lebensgeschichte des Chorherrn und Professors Al. Gügler. Augsburg 1833.

[2]) Ziffern der Sphinx oder Typen der Zeit und ihr Deuten auf die Zukunft. Solothurn 1819.

[3]) Erster Teil: Landshut 1814; zweiter Teil, erste und zweite Hälfte: Luzern 1817, 1818; dritter Teil (herausgegeben von Widmer): Luzern 1828.

Morgenröte ist mein Wort,
Allen leuchtet ihr Licht,
In allen Fernen scheinet ihr Glanz!

Ein Wanderer ging nach dem fernen, geheimnisreichen Orient. Er schritt durch ein mildes einsames Thal, als der Abend sanft herabsank. In der Mitte des Thales erblickt er einen wundersamen Tempel; die Thüren des Tempels scheinen in die ruhenden Purpur- und Goldwolken emporzureichen, während sein gewaltiger Schoß das Land weit umher bedeckt. Heilige Stille ruht über ihm und dem Thale; rings um ihn Spuren längst verfallener und verschwundener Gebäude und Paläste. Der Wanderer steht bei diesem Anblick still, von wundervollem Staunen befangen; seltsame Ahnungen steigen wie Geister über ihn herab, und führen ihn unvermerkt tiefer und tiefer in die dunkel dämmernde Vergangenheit zurück; eine längst abgeschiedene Welt steht vor seinem geistigen Blicke auf. Endlich wie aus einem goldenen Traume erwachend, richtet er sein Auge wieder auf das glänzende Bild seines Traumes, das als lichte Wirklichkeit vor ihm steht, und wie im Sinken der Abendsonne die übrige Welt sich verdunkelt, stets heller und leuchtender aus dem Grunde der Landschaft ihm entgegenstrahlt. Denn der Glanz der ewigen Sterne ergoß sich in lichten Strömen über den Tempel, und hob ihn aus dem Schoße der irdischen Nacht in einen heiligen Tag empor. Indem er seine Schritte dem Heiligtum zulenkt, stellt es sich ihm stets größer, reiner und wunderreicher dar; in die nächste Nähe desselben gelangt, betrachtet er es zuerst von außen, und mißt mit seinen Blicken die majestätische Höhe, die bedeutsame Gliederung und wundervolle Ornamentik des architektonischen Ganzen. Wie er sodann, durch die hohen Pfortenbogen eingehend, die Schwelle überschreitet, ist ihm, als gehe er durch das dunkle Thor des Lebens aus dieser Welt in eine höhere hinüber; die Statuen, Gemälde und alle Gegenstände blicken ihn voll mystischen Lebens an, aus dem tiefen Dunkel heraus kommen göttliche Schauer, regen rings um ihn ihre Schwingen, und schlagen an sein Innerstes. Er vergißt endlich Tempel, Volk und sich selbst, und versinkt in die selige Anschauung der Urbilder selber.

Dieser Tempel heiliger Weisheit ist die heilige Schrift, wie der hohe Tempel in Jerusalem gegliedert in drei Abteilungen: Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes. In den Vorhöfen sehen wir das Volk der Ausleger sich in Menge forschend und streitend herumtreiben. Wenige Priester gehen schweigend, in sich versenkt, in das Innere hinein. Das Heilige der Heiligen betritt nur der höchste Priester, selten, geweiht, gereiniget und mit heiligen Zeichen geschmückt; das Innerste in den verborgenen Tiefen des Schriftsinnes — um mit anderen Worten zu reden — wird auch von erleuchteten, gläubigen Gemütern nur in jenen ewigen Augenblicken völlig vernommen, deren selbst die göttlichsten Seelen wenige haben dürften. Also vermißt sich auch Gügler nicht, ins Innerste, ins Allerheiligste eindringen zu wollen; aber das Innere versucht er zu enthüllen, den das ganze Gebäude der Schriftweisheit durchziehenden lebendigen, künstlerischen Odem will er vernehmbar machen. Und diesem Zwecke ist sein Werk über die heilige Kunst gewidmet. Dasselbe zerfällt in einen allgemeinen und besonderen Teil. Der allgemeine Teil handelt vom Wesen und von den mannigfaltigen Formen der Kunst, die als Ausdrücke der besonderen Volkstümer aufgefaßt werden; alle Kulturvölker und die in ihrem Leben und Schaffen ausgeprägten Kunsttypen der Reihe nach vornehmend, kommt Gügler schließlich bei den Hebräern an. Die Schilderung ihrer Kunst ist eine Schilderung des Geistes ihres gesamten Lebens, wie er sich in ihrer Sprache und in den Denkmälern derselben ausdrückt. Die Hebräer, der Kindeszeit der Menschheit am nächsten stehend, schöpften unmittelbar aus dem Gemüt; in ihren Kunstgebilden ist daher der Punkt anschaubar, wo das Menschliche zunächst aus dem Göttlichen tritt; das Einfache, Kindliche und zugleich Hehre, Unerforschliche, Erhabene ist das Charakteristische der hebräischen Kunst. Wie sich die klassische Kunst in einfachen vollendeten Formen ausspricht, die romantische malerisch alles zu bunten Bildern verklärt, so treffen wir bei den Hebräern auf die Wiege der Kunst, wo der prophetische Strahl die Tiefen der Gottheit wie ein Blitz erleuchtet, und insofern das Göttliche mit der Individualität des Sehers, sympathisiert, sich in Gesichten historisch, poetisch, rhetorisch darstellt, doch sich nie weit von der Tiefe des Göttlichen entfernt, dessen Ahn-

nung im Gemüte geblieben ist. Die verschiedenen Redekünste der Hebräer sind wie ein ruhiges schönes Durchgehen der Dinge durch das religiöse Gemüt. Die Historie fängt von unten an und ist noch fast ganz äußerlich; sie hebt die Dinge von der Erde auf. In den Lehren der Weisheit hat der körperliche Stoff sich schon zersetzt, und aus den gebrochenen Schalen bricht das innere Licht und der geistige lebendige Inhalt heraus. Das bloß Zeitliche löset sich in das Allgemeine durch Anwendungen aller Art auf. In der Poesie ist der Geist seinen Schranken und Hüllen ganz entwichen und beweget sich frei. Es ist das Göttliche in den Dingen, das die Bande abgelegt hat und zu dem heiligen Ursprung anklingend zurückkehrt. In der Prophetie leuchten die zum Himmel entflohenen Wesen aus ihrer Verklärung herab; die der Erde entnommenen Blumen sind Sterne geworden und in ihren Schimmern wird der verborgene Schoß alles Lebens und die selige Wiederbringung aller Dinge sichtbar. Die Prophetie ist der Grund und das Ziel, die höchste Deutung und das Leben, das alle hebräischen Künste in seinem weiten Herzen trägt und alle ihre Gebilde und Nerven durchatmet. Die Historie der Hebräer ist das Moment in ihrer Kunstreihe, sie ist eine sinnliche Auffassung und gemütvolle Beziehung des Zeitlichen auf das Göttliche. Die Poesie der Hebräer ist ihre verklärte Historie. Was in der Historie noch stummer unbewußter Anhauch war, nämlich die religiöse Bedeutung und Stimmung, geht hier in ein klares Bewußtsein über. Alle wahren Werke der Hebräer sind prophetisch, wie denn von ihnen selbst die Schriften ihrer Geschichtschreiber, ihrer Weisen und Sänger insgesamt Werke der Seher geheißen wurden; denn alle beruhen auf der Religion, als ihrer lebendigen Grundursache, die als das göttliche Gemeinleben notwendig prophetisch wirkt, und deren tiefster Grund und eigentlich göttliche Wirkungsweise in den Prophezeiungen ans Licht hervortrat. Werden die anderen Stilwerke der Hebräer mit ihren Prophetensprüchen in Verbindung gesetzt, so stellen sie zusammen den Gang und Umfang alles göttlichen Lebens vor. Ihre kindliche Historie bezeichnet die materielle Grundlage und Umgebung des Menschen, die durch das Licht der göttlichen Weisheit zur menschlichen Würde selbst gesteigert wird, und die Poesie dringt tiefer in den Grund und die Quelle dieser

Weisheit ein. Diese Reihe der Künste ist um eine geheimnisvolle Wiederbringung der Dinge bemüht. Die Prophetie dagegen geht als das schaffende Wort aus der Dunkelheit des ewigen Tempels hervor und eilt gleichsam dem Dasein jener Dinge selbst voran, die dann aufzunehmen die Historie bereit ist. Die beiden Kunstreihen drücken den Eingang und Ausgang des göttlichen Lebens aus; eine geht in die andere über, die eine fängt an, wo die andere endet, und da die erstere Reihe von dem Äußeren anhebt, und sich mit der Auflösung, oder besser, Zurückversetzung der Dinge in das Unendliche schließt, möchte man sie füglich die äußere Seite der hebräischen Kunst überhaupt heißen, die andere dagegen die innere, weil sie aus dem ewig Verborgenen hervorgeht und auf ihr die andere beruht.

Der nun folgende zweite oder besondere Teil des Werkes enthält eine „Darstellung der Bücher des Alten Bundes", d. h. eine religiös-spekulative Darlegung und Entwickelung der Offenbarungsidee, wie dieselbe in den Schriften des Alten Testamentes nach der stetigen Folge ihrer Momente sich darstellt. Man könnte diesen Teil des Werkes auch eine Philosophie der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nennen. Der Inhalt desselben ist unter folgende Abschnitte zusammengefaßt: das Göttliche. Offenbarung. Geschichte. Schöpfung. Religion. Gemüt. Gemütsstimmung. Sünde und Tod. Genesis. Exodus oder die Wunder. Gesetzgebung. Weisheit. Weissagung. Da Gügler die Erfüllung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung in jener des Neuen Testamentes aufzeigen wollte, so arbeitete er auch eine „Darstellung der Bücher des Neuen Testamentes" aus, welche aus seinem Nachlasse durch Widmer herausgegeben wurde, und sozusagen eine Philosophie der neutestamentlichen Gottesoffenbarung oder eine Darlegung der Grundideen dieser Offenbarung enthält. Der Grundgedanke des Güglerschen Unternehmens ist, die katholische Schriftauslegung durch Vertiefung im spekulativen Begriffe zu einem wissenschaftlichen, sich aus sich selber erklärenden Ganzen zu machen[1]). Er will in der heiligen Schrift den Geist der Offenbarung ergründen, und faßt diese

[1]) Vgl. den Aufsatz im Mainzer Katholiken: „Ein Wort zur Beurtheilung der exegetischen Schriften Güglers und seines Wirkens." (Jahrgang 1829, Bd. XXXIV, S. 53—70, 196—216, 289—316.)

als allgemeinen inneren Prozeß der Idee im Heiligtum der Universalgeschichte, worin das Mysterium der göttlichen Providenz und der Geschichte aus der objektiven Ferne dem subjektiven Bewußtsein der Menschheit näher und klarer entgegentritt, und in den heiligen Schriften im Ablaufe der Zeiten nach organischen Gesetzen sich versinnlichet und verwirklichet. Die Exegese wird so Wissenschaft der göttlichen Ideogonie und Theogonie; die Grundgedanken dieser Wissenschaft sind die Geburt der Idee im prophetischen Bewußtsein, sowie die Geburt des Logos im Fleische der allgemeinen Menschennatur. Es ist jene Idee der Weisheit im höheren Sinne, „die, wie sie im Urbeginn von der ersten Morgenröte des neu erwachenden Weltalls in den ewigen Tiefen der Gottheit ruhte, auch ausgesprochen war vom schaffenden Wort in die Abgründe des Universums hinein; die in der blinden Natur vom Sein überwunden, durch den Grimm des tierischen Bewußtseins nach freier Selbsterfassung sich durchwindend, im Urbewußtsein des Menschen und in der Geschichte als im Spiegel sich selbst erschienen; die in unendlichen rhythmischen Akkorden dem großen Sphärengang der Weltentwickelung unterliegt, und am Ende denselben, wie in den Wetterscheiden das trübe Abendland vom ewigen Orient sich trennt, in der verkehrten und umgewandten Kreatur als feurig und blendend, in der wiedergebornen aber verklärt und leuchtend auf dem höchsten Stadium erscheint, in welchem das Sein mit der Idee, die zeitliche Kreatur mit ihrem ewigen Urbilde, das Weltliche mit dem Himmlischen sich vereinet, und der große Sabbat der Rückkehr der Idee aus dem Welt- und Anderssein zur geistigen Kreatur in Gott gefeiert wird".[1])

Wir unterlassen ein näheres Eingehen auf die hierauf bezüglichen Ausführungen, welche sich in die Christologie, Soteriologie und Sakramentenlehre vertiefen, und gehen auf ein anderes gleichzeitiges Werk über, welches, in seinem Geiste von Güglers Werke freilich grundverschieden, desungeachtet eine verwandte Idee durchzuführen strebt. Dies ist die biblische Anthropologie Oberthürs[2]), welche in vier Teilen die gesamte biblisch-dogmatische Lehre vom Menschen in theologisch-spekulativer Darstellung vorführen, und die Idee des Reiches Gottes

[1]) Katholik (vgl. vor. Anm.), Bd. XXXIV, S. 58.
[2]) Münster 1807—10, 4 Tle. in 5 Bänden.

zur konkreten Anschauung bringen will. Im ersten Teile entwirft Oberthür das durch Vernunft und Offenbarung aufgestellte Ideal des Menschen, und zeigt sodann, welche Glückseligkeit dem nach diesem Ideale ringenden und sich bildenden Menschen durch Natur und Gnade bestimmt sei. Der zweite Teil geht in die Geschichte des Menschenfalles ein, entwickelt die Folgen und Wirkungen desselben, erörtert das Wesen der Sünde, und setzt das unglückliche Los des Sünders der Glückseligkeit des Tugendhaften entgegen. Im dritten Teile seines Werkes beschreibt der Verfasser die Veranstaltungen Gottes, durch welche den Folgen der Sünde und dem Verfalle des ganzen Menschengeschlechtes entgegengewirkt, jedem einzelnen Menschen das Einlenken auf den Weg der Tugend ermöglichet, und das Fortschreiten auf demselben erleichtert werden soll. Der vierte Teil handelt von den letzten Dingen des Menschen oder von den verschiedenen Schicksalen des Menschen nach dem Tode, von den wechselseitigen Verhältnissen der Verstorbenen zu den Lebenden und dieser zu jenen, endlich vom Ende dieser Welt; aber nicht sowohl dogmatisch denn vielmehr historisch. Die biblische Anthropologie gilt für Oberthürs bestes Werk, das zwar von gewissen Mängeln, die allen seinen Arbeiten anhaften, nicht frei ist, jedenfalls aber für seine Zeit anregend wirkte, und einen achtenswerten Versuch enthielt, die kirchlich-dogmatische Lehre vom Menschen durch Vermittelung mit den der allgemeinen Bildung angehörigen Ergebnissen der philosophischen Anthropologie und Menschengeschichte in das Licht einer religionswissenschaftlichen Darstellung, und hierdurch dem allgemeinen Verständnis der Gebildeten näher zu rücken.

Mit Oberthürs Bestrebungen berühren sich jene Brenners, welcher in seinen systematischen und systemisierenden Arbeiten gleichfalls von der Idee des Gottesreiches ausging, und die Aufgabe der Theologie in die Durchführung dieser Idee setzte. In seiner ersten schriftstellerischen Arbeit, welche eine Einleitung in die Theologie sein sollte[1]),

[1]) Versuch einer historisch-philosophischen Darstellung der Offenbarung als Einleitung in die Theologie. Bamberg 1810, 3 Tle. — Über die Versuche, die Idee des Gottesreiches zur Unterlage der dogmatischen Theologie zu machen, vgl. die kritischen Bemerkungen Staudenmaiers: Christliche Dogmatik Bd. I, S. 159 ff.

als allgemeinen inneren Prozeß der Idee im Heiligtum der Universalgeschichte, worin das Mysterium der göttlichen Providenz und der Geschichte aus der objektiven Ferne dem subjektiven Bewußtsein der Menschheit näher und klarer entgegentritt, und in den heiligen Schriften im Ablaufe der Zeiten nach organischen Gesetzen sich versinnlichet und verwirklichet. Die Exegese wird so Wissenschaft der göttlichen Ideogonie und Theogonie; die Grundgedanken dieser Wissenschaft sind die Geburt der Idee im prophetischen Bewußtsein, sowie die Geburt des Logos im Fleische der allgemeinen Menschennatur. Es ist jene Idee der Weisheit im höheren Sinne, „die, wie sie im Urbeginn von der ersten Morgenröte des neu erwachenden Weltalls in den ewigen Tiefen der Gottheit ruhte, auch ausgesprochen war vom schaffenden Wort in die Abgründe des Universums hinein; die in der blinden Natur vom Sein überwunden, durch den Grimm des tierischen Bewußtseins nach freier Selbsterfassung sich durchwindend, im Urbewußtsein des Menschen und in der Geschichte als im Spiegel sich selbst erschienen; die in unendlichen rhythmischen Akkorden dem großen Sphärengang der Weltentwickelung unterliegt, und am Ende denselben, wie in den Wetterscheiden das trübe Abendland vom ewigen Orient sich trennt, in der verkehrten und umgewandten Kreatur als feurig und blendend, in der wiedergebornen aber verklärt und leuchtend auf dem höchsten Stadium erscheint, in welchem das Sein mit der Idee, die zeitliche Kreatur mit ihrem ewigen Urbilde, das Weltliche mit dem Himmlischen sich vereinet, und der große Sabbat der Rückkehr der Idee aus dem Welt- und Anderssein zur geistigen Kreatur in Gott gefeiert wird".[1]

Wir unterlassen ein näheres Eingehen auf die hierauf bezüglichen Ausführungen, welche sich in die Christologie, Soteriologie und Sakramentenlehre vertiefen, und gehen auf ein anderes gleichzeitiges Werk über, welches, in seinem Geiste von Güglers Werke freilich grundverschieden, desungeachtet eine verwandte Idee durchzuführen strebt. Dies ist die biblische Anthropologie Oberthürs[2]), welche in vier Teilen die gesamte biblisch-dogmatische Lehre vom Menschen in theologisch-spekulativer Darstellung vorführen, und die Idee des Reiches Gottes

[1]) Katholik (vgl. vor. Anm.), Bd. XXXIV, S. 58.

[2]) Münster 1807—10, 4 Tle. in 5 Bänden.

zur konkreten Anschauung bringen will. Im ersten Teile entwirft Oberthür das durch Vernunft und Offenbarung aufgestellte Ideal des Menschen, und zeigt sodann, welche Glückseligkeit dem nach diesem Ideale ringenden und sich bildenden Menschen durch Natur und Gnade bestimmt sei. Der zweite Teil geht in die Geschichte des Menschenfalles ein, entwickelt die Folgen und Wirkungen desselben, erörtert das Wesen der Sünde, und setzt das unglückliche Los des Sünders der Glückseligkeit des Tugendhaften entgegen. Im dritten Teile seines Werkes beschreibt der Verfasser die Veranstaltungen Gottes, durch welche den Folgen der Sünde und dem Verfalle des ganzen Menschengeschlechtes entgegengewirkt, jedem einzelnen Menschen das Einlenken auf den Weg der Tugend ermöglichet, und das Fortschreiten auf demselben erleichtert werden soll. Der vierte Teil handelt von den letzten Dingen des Menschen oder von den verschiedenen Schicksalen des Menschen nach dem Tode, von den wechselseitigen Verhältnissen der Verstorbenen zu den Lebenden und dieser zu jenen, endlich vom Ende dieser Welt; aber nicht sowohl dogmatisch denn vielmehr historisch. Die biblische Anthropologie gilt für Oberthürs bestes Werk, das zwar von gewissen Mängeln, die allen seinen Arbeiten anhaften, nicht frei ist, jedenfalls aber für seine Zeit anregend wirkte, und einen achtenswerten Versuch enthielt, die kirchlich-dogmatische Lehre vom Menschen durch Vermittelung mit den der allgemeinen Bildung angehörigen Ergebnissen der philosophischen Anthropologie und Menschengeschichte in das Licht einer religionswissenschaftlichen Darstellung, und hierdurch dem allgemeinen Verständnis der Gebildeten näher zu rücken.

Mit Oberthürs Bestrebungen berühren sich jene Brenners, welcher in seinen systematischen und systemisierenden Arbeiten gleichfalls von der Idee des Gottesreiches ausging, und die Aufgabe der Theologie in die Durchführung dieser Idee setzte. In seiner ersten schriftstellerischen Arbeit, welche eine Einleitung in die Theologie sein sollte[1]),

[1]) Versuch einer historisch-philosophischen Darstellung der Offenbarung als Einleitung in die Theologie. Bamberg 1810, 3 Tle. — Über die Versuche, die Idee des Gottesreiches zur Unterlage der dogmatischen Theologie zu machen, vgl. die kritischen Bemerkungen Staudenmaiers: Christliche Dogmatik Bd. I, S. 159 ff.

sucht er an der Hand der Geschichte zu zeigen, wie die aller Offenbarung zu Grunde liegende Idee vom Gottesreiche sich entwickelt und ausgestaltet habe. Zwischen der Gottesoffenbarung in der alten Zeit und jener in der neuen Zeit unterscheidend, handelt er von Judentum und Christentum, oder vom Himmelreich in seiner ersten Gestalt und Umbildung und in seiner letzten Ausbildung und Vollendung. Die alte Offenbarungszeit ist ihm die Zeit der Verheißung, die neue die Zeit der Erfüllung; in ersterer findet er die reale, in letzterer die ideale Darstellung des Reiches Gottes. Er bleibt aber nicht bei der zeitlich-irdischen Erscheinung des Gottesreiches stehen, sondern verfolgt es bis in seine überzeitliche Vollendung im Himmel; demnach zerfällt sein Werk in die drei Teile von der alten, neuen und künftigen Welt, welchen eine philosophische Untersuchung über die natürliche Religion, ihre Entstehung und Entartung vorausgeschickt ist. Diesem einleitenden Werke ließ Brenner eine ausführliche Darstellung des kirchlichen Lehrsystems folgen[1]), in welchem er das Ganze der christlichen Offenbarungslehre in der Grundidee vom Himmelreiche zur Einheit zusammenzufassen sich bemühte. Die wissenschaftliche Ausführung des seinem Werke zu Grunde liegenden Gedankens hat nach seiner eigenen Angabe einen dreifachen Charakter an sich, und ist zugleich und unter Einem Theologie, Philosophie und Geschichte; das unter diesem dreifachen Charakter dargestellte wissenschaftliche Lehrganze heißt Dogmatik, sofern es sich in einer Summe systematisch mit einander verknüpfter Sätze ausprägt, in welchen das Wesen des durch Christus errichteten Gottesreiches auf Erden dargelegt wird. Dieses dogmatische Lehrsystem heißt Theologie und ist der wesentliche Inbegriff aller Theologie; die Quellen desselben sind Vernunft und Geschichte. Die letztere Quelle ist eine mehrfältige und faßt in sich: die Urkunden der christlichen Religion oder Bücher des Neuen Bundes, die Überlieferung, die Beschlüsse der Kirche, die Urkunden der hebräischen Religion, die religiösen Mythen des übrigen Altertums. Der aus diesen Quellen zu schöpfenden Darstellung des Gottesreiches wird eine Klassifikation und Charakteristik

---

[1]) Freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreiches oder Neueste katholische Dogmatik nach den Bedürfnissen unserer Zeiten. Bamberg 1815—18, 3 Bde.

der Wesen vorausgeschickt, auf welche die Lehre vom Himmelreiche in ihrer Darstellung Bezug zu nehmen hat. Diese Wesen lassen sich abteilen in solche, durch welche, für welche und wider welche das Gottesreich errichtet worden; zu ersteren gehören Christus, der heilige Geist, die Apostel, Moses, die Propheten und die Engel; die Menschen sind jene, für welche, der Teufel und die Dämonen diejenigen, gegen welche das Gottesreich errichtet worden. Die darauf folgende Darstellung des Gottesreiches beginnt mit der Angabe dessen, was es in der Idee, und was es in seiner Wirklichkeit sei; seiner Idee nach ist es Erleuchtung und Weihe, in seiner Wirklichkeit ist es die allgemeine, einige, heilige und apostolische Kirche. Die Erleuchtung oder aufklärende Belehrung bezieht sich auf drei Objekte: Gott, Mensch, Welt; der Inhalt, der diese Objekte umfassenden Belehrung füllt den ganzen zweiten Band des Werkes. Die Weihe bezweckt die Heiligung des Menschen; und darunter subsumiert der Verfasser die kirchlich-dogmatischen Lehren von der Gnade und den Sakramenten, welchen der dritte Band des Werkes gewidmet ist. Brenner arbeitete sein Werk später nochmals um, und ließ es unter dem Titel einer „katholischen Dogmatik“ [1]) erscheinen, die des Verdienstlichen manches an sich hatte, namentlich das apologetische und historische Moment mit löblichem Eifer betonte, und im ganzen einer geschmackvollen und lesbaren Darstellung Bahn zu brechen bemüht war, gleichwohl nicht selten es an Tiefe und Genauigkeit fehlen ließ. Von dem Erfolge, den Brenners lobenswertes Bemühen errang, zeugt der Umstand, daß sein Werk in einer dritten Umarbeitung, diesmal als „System der katholischen spekulativen Theologie“ [2]) erscheinen konnte; dem ersten Teile dieses Systems, der die „Fundamentierung der katholischen spekulativen Theologie“ enthält, hat der verewigte Drey, der eben damals mit der Herausgabe des ersten Teiles seiner Apologetik beschäftiget war, eine eingehende und lichtvolle Beurteilung angedeihen lassen [3]), welche auf die Stellung Brenners in der Entwickelungsgeschichte der neuzeitlichen Theologie des katholischen Deutschlands eine

[1]) Frankfurt 1827—30, 3 Bde.
[2]) Regensburg 1837, 2 Bde.
[3]) Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1838, S. 83—103.

interessante und instruktive Beleuchtung fallen läßt. Endlich sei hier noch der verdienstlichen Monographien Brenners über die Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie gedacht[1]), in welchen ein reicher archäologischer und liturgisch-geschichtlicher Stoff gesammelt ist; nach dem ursprünglichen Vorhaben des Verfassers hätten über die übrigen Sakramente ähnliche Abhandlungen erscheinen sollen, zu deren Veröffentlichung es jedoch nicht gekommen ist. Seinem wichtigeren Teile nach wurde dieses Vorhaben Brenners später, wie wir weiter unten sehen werden, durch Klee ausgeführt.

Neben den Männern, welche die katholische Theologie und Religionswissenschaft in der Idee des Reiches Gottes zu vertiefen strebten, trat J. Frint mit einem umfassenden Religionshandbuche hervor[2]), welches, schon um seines nächsten Zweckes willen, als Lehrbuch für junge Akademiker, in einem wesentlich anderen Tone gehalten war und auch in einem anderen Geiste gedacht ist. Frint reiht sich an die Verteidiger des christlichen Offenbarungsglaubens vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts an, und setzt die Reihe jener Männer fort, welche, wie Simon Jordan, Gazzaniga, Storchenau, Beda Mayr, die Wahrheit und das Recht der christlichen Überzeugtheit gegen Deisten und Freidenker zu erweisen bemüht waren. Er unterscheidet sich von seinen genannten Vorgängern durch ein im Geiste der Kantschen Bildungsepoche geschultes Denken, womit denn auch schon die Grenzen bezeichnet sind, innerhalb welcher sein religionswissenschaftliches Konzept sich bewegt. Spekulative Tiefe darf man dem Gesagten zufolge bei ihm nicht suchen; dafür aber muß man ihm einen sicheren methodischen Gang, Wärme und Lebendigkeit eines beredten Vortrages, und eine große Klarheit und Unbefangenheit des Urteiles als schriftstellerische Vorzüge zugestehen. Das Werk zerfällt in zwei Hauptabteilungen; der erste oder grundlegende Hauptteil des Werkes enthält die Beweisführung für die Wahrheit und Göttlichkeit der in der Kirche hinterlegten Offenbarungen Gottes, der zweite Teil eine religionswissenschaftliche Darstellung der christlichen Glaubens- und

---

[1]) Geschichtliche Darstellung der Verrichtung und Ausspendung der Sacramente von Christus bis auf unsere Zeiten. Bamberg 1818—24, 3 Bde.

[2]) Religionshandbuch für die gebildeten Stände. Wien 1806 ff., 6 Bde.

Sittenlehre. Die Hauptmaterien der ersten Hauptabteilung sind folgende: Von der Bestimmung des Menschen. Von der Religion überhaupt und den Teilen der Religionslehre. Notwendigkeit der Religion. Quellen des Unglaubens. Unzulänglichkeit der natürlichen Religion. Möglichkeit der Offenbarung. Von den Beweisen einer wirklich geschehenen Offenbarung: Wunder, Weissagungen. Authentie und Integrität der Schriften des Neuen Bundes samt einen Anhange über Authentie und Integrität der Schriften des Alten Bundes. Historische Ausführung der Beweise für die Göttlichkeit des Christentums aus übernatürlichen Thatsachen, mit Nebenblicken auf die Orakel und Wunder der heidnischen Vorzeit. Nebenbeweise für die Göttlichkeit: Beweis aus dem Inhalte, Erfahrungsbeweis, Ausbreitung des Christentums. Erkenntnis- und Beweisquellen der christlichen Offenbarung: Heilige Schrift, Tradition. Unfehlbarkeit der Kirche. Die zweite Hauptabteilung, welche den Inhalt der christlichen Glaubens- und Sittenlehre in sich faßt, wird in folgenden Hauptabschnitten durchgeführt: Von Gott an sich betrachtet; Dasein und Eigenschaften Gottes. Gott in Beziehung auf uns, oder Verhältnisse zwischen Gott und uns nach der Vernunft; Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt. Positive Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen, Gott als Wiederhersteller der gefallenen Menschheit: Jesus an sich betrachtet; Jesus in Beziehung auf uns betrachtet als Lehrer, Gesetzgeber, sittliches Vorbild, Erlöser; vom heiligen Geiste; Trinitätslehre. Von den übrigen Verhältnissen des Menschen: Verhältnisse des Menschen gegen sich selbst (natürlicher Zustand, natürliche und übernatürliche Bestimmung des Menschen, Erbübel und Erbsünde, Bestimmung der einzelnen Anlagen und Fähigkeiten des Menschen, niederes und höheres Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungsvermögen); Verhältnisse gegen unsere Nebenmenschen (absolute und bedingte, natürliche, zufällige und positive Verhältnisse); Verhältnisse gegen die übrigen Mitgeschöpfe. Damit ist der Übergang zur christlichen Moral gebahnt, welche in höchst ausführlicher Darstellung zuerst die allgemeine Prinziplehre der Moral, sodann eine mit Rücksicht auf die drei Grundbeziehungen des Menschen zu Gott, zu sich und zum Nebenmenschen gegliederte Pflichtenlehre gibt. Den Pflichten gegen die Nebenmenschen

ist der ganze sechste Band des Werkes gewidmet; sie werden abgeteilt in unbedingte und bedingte Pflichten, unter letzteren sind die aus besonderen natürlichen, zufälligen und positiven Verhältnissen entspringenden Pflichten gemeint. Die rationalen Haupt- und Grundkategorien, an welchen sich das Denken des Verfassers dieser Religionswissenschaft orientiert, sind die Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, höherem und niederem Erkennen, Fühlen, Begehren, logischer und realer Möglichkeit, formeller und materieller Offenbarung, deren Notwendigkeit nach Grundsätzen der kritischen Philosophie als unabweisliches Postulat der praktischen Vernunft erhärtet wird, nachdem vorausgehend die logische Denkbarkeit und Vereinbarkeit derselben mit den faktischen Daseinsverhältnissen der Menschheit nachgewiesen worden ist. Die gegen den supranaturalen Gehalt der christlichen Glaubenslehre vorgeführten und widerlegten Bedenken betreffen lediglich die formalen Bedingungen der Denkbarkeit desselben; das Hauptgewicht wird auf die Sicherstellung der historischen Thatsächlichkeit der durch den christlichen Glauben gelehrten Gottesoffenbarung gelegt. — In demselben Geiste wie Frint, mit vorherrschend praktischer Tendenz, dachten und schrieben mehrere andere zeitgenössische Männer Österreichs, welche gleich Frint durch das Vertrauen des Kaisers Franz I. nachmals zu hohen Kirchenämtern berufen wurden; so der als Erzbischof von Wien verstorbene V. E. Milde, Verfasser eines Lehrbuches der allgemeinen Erziehungskunde; M. Leonhard, der seine Thätigkeit vorzugsweise dem katechetischen Fache zuwendete und eine Reihe darauf bezüglicher Schriften veröffentlichte; Augustin Gruber, welcher noch als Erzbischof von Salzburg ein aus Vorlesungen vor den Zöglingen seines Priesterseminars erwachsenes katechetisches Handbuch im Drucke erscheinen ließ. Frint gab nach Veröffentlichung seines Religionshandbuches noch eine große Zahl von Schriften heraus, deren Charakter und Tendenz sich bereits aus ihren Titeln erkennen läßt; dahin gehören seine bändereichen Beiträge zur Belehrung und Veredlung des Menschen, seine Sammlung praktischer Vorträge zur Befestigung des Glaubens, der Tugend und Zufriedenheit; über die Standeswahl; die Feier der Menschenerlösung in Form eines Erbauungsbuches für die Fastenzeit; geistliche Übungen in der Charwoche

für Priester und Alumnen, in sechs Jahrgängen, und ebensoviele gleichzeitige Jahrgänge von Fastenpredigten, beide Serien von Schriften aus der Epoche der bischöflichen Amtsthätigkeit ihres Verfassers. In den Jahren 1813—1826 redigierte er eine später von Pletz fortgeführte theologische Zeitschrift in Quartalheften, welche den Sammelpunkt der damaligen strebsamen theologischen Kräfte Deutschösterreichs abgab. In der traurigen Angelegenheit des Prager Professors Bolzano, dessen religionswissenschaftliche Vorlesungen später im außerösterreichischen Deutschland durch einige seiner Freunde und Schüler veröffentlichet wurden [1]), war Frint mit der Untersuchung beauftragt, der den denkgläubigen katholischen Jugendlehrer wohl gerne gerettet haben würde, wenn nicht die aus der Untersuchung sich ergebenden Indizien oder Bolzanos vorurteilsvolle Befangenheit eine schonende Ausgleichung unmöglich gemacht hätten. Bolzano war ein ausgezeichneter Mathematiker, und lebte nach seiner Entfernung vom Lehramte den Wissenschaften; über eine gewisse abstrakt-rationalisierende Denkrichtung scheint er, obschon übrigens gläubiger Katholik, zeitlebens nicht hinausgekommen zu sein.

Die in der österreichischen Kirche durch eine vorherrschend praktische Tendenz neutralisierten und nivellierten Meinungs- und Gesinnungsgegensätze entwickelten sich im außerösterreichischen Deutschland unter freieren und bewegteren Verhältnissen des öffentlichen Lebens und sollizitierten sich wechselseitig zur näheren Auseinandersetzung miteinander; die Geschichte ist es der Wahrheit schuldig zu bekennen, daß aus diesen Bewegungen, in welche vielseitigst die Berührungen mit dem modernen Staate und der protestantischen Wissenschaft hineinspielten, für die Interessen der katholischen Gläubigkeit und Wissenschaft des Guten weit mehr als des Schlimmen hervorgegangen ist, und daß die katholische Theologie Deutschlands unter Konkurrenz verschiedener Richtungen und Strebungen im Laufe mehrerer Dezennien einen Aufschwung genommen hat, der zu den erhebendsten Hoffnungen für die Zukunft berechtiget. Es zeigt sich aber in der neuzeitlichen Entwickelungsgeschichte derselben deutlich, daß alles Gute im

[1]) Sulzbach 1834, 3 Bde. Vgl. Staudenmaiers freundliche und schonende Beurteilung dieser Schrift in den Gießener Jahrbüchern Bd. IV, S. 307—320.

Kampfe errungen sein will, und daß, wo die moralischen Mächte des guten Willens und der edlen Begeisterung wirksam sind, die strebsamen Kräfte sich von selbst ins richtige Verhältnis zu ihrer Endaufgabe setzen, und sich freiwillig und aus innerer Überzeugtheit und Treue in jene Schranken eingrenzen, innerhalb welcher die wahre Freiheit, und mit der Freiheit Leben und Gedeihen ist.

Der Aufschwung begann mit der Reaktion des christlich-kirchlichen Bewußtseins gegen den ins Gebiet der katholischen Kirchenfragen eingedrungenen aufgeklärten Liberalismus. In Bayern, das seit Jahrhunderten ein Stammland katholischer Gesinnung war, begann die Reaktion früher, als anderswo; Sailer war der lebendige Repräsentant, der von ihm gebildete Klerus der Träger und Hebel derselben. Sailer ging wohl persönlich auf spezifisch kirchliche Fragen weniger ein, sondern richtete seine ganze Kraft und Wirksamkeit auf die Weckung und Pflege des christlichen Geistes im allgemeinen, es konnte aber nicht fehlen, daß da, wo der Geist einer tiefchristlichen Frömmigkeit und eine innige Vertrautheit mit dem Geiste der kirchlichen Vergangenheit geweckt worden war, sich von selbst auch ein erleuchtetes Verständnis und die richtige Würdigung der Formen, in welchen sich dieser Geist ausgeprägt hatte, und der gesamten traditionellen Kirchenordnung einstellte. In Bayern herrschte, wie in ganz Süddeutschland, in den Zeiten der Auflösung des deutschen Reiches und seiner politischen Kirchenordnung eine große Meinungsfreiheit in Bezug auf Gegenstände des sogenannten äußeren Kirchenwesens d. i. der Verfassung und Disziplin, sowie auch des Kultus der Kirche; die Verfassungsangelegenheit namentlich wurde vielfach geradezu wie eine offene Frage behandelt. Es war selbstverständlich einige Zeit erforderlich, bis es dazu kam, daß das scheinbar Äußerliche und Zufällige an der Kirche, dessen Geltung in der Meinung der damaligen Gebildeten durch den Einfluß der Zeitbildung so sehr untergraben worden war, als etwas aus dem inneren Wesen und der innerlichen Entwickelung des christlichen Geistes Herausgewachsenes begriffen wurde. Die Sailersche Periode in Bayern und das erste Aufstreben der Tübinger Schule im Südwesten Deutschlands bezeichnet die ersten Anfänge und Anläufe zur Erringung dieses tieferen Verständnisses,

das freilich erst in den nachfolgenden Dezennien durchgriff. Wie sehr übrigens ein solches Durchgreifen not that, lehrt ein flüchtiger Blick auf die den kanonistischen, kirchlich-disziplinären und liturgischen Fragen gewidmete Literatur aus den zwei ersten Dezennien des Jahrhunderts, die indes doch zugleich auch den Beweis liefert, daß neben dem so mächtig in Aufnahme gekommenen aufklärerischen Liberalismus die ernstere, streng-kirchliche Richtung, und im allgemeinen die Anhänglichkeit an das alte Kirchentum niemals ganz erstorben war, vielmehr gelegentlich ihre ungeschwächte Fortdauer sehr entschieden bekundete. Als die bayrische Regierung a. 1809 im grundsätzlichen Wegsehen von der kirchlichen Ehegesetzgebung mit dem Gedanken umging, vom Standpunkte der bürgerlichen Gesetzgebung die Auflöslichkeit der Ehe anzuerkennen und auszusprechen, verlauteten aus der bayrischen Geistlichkeit Stimmen für und wider dieses Vorhaben; Batz, Socher, Salat nahmen, an die früher schon von Werkmeister vertretene, aber von Jäger [1]) zurückgewiesene Ansicht sich anschließend, für die Auflöslichkeit Partei, andere hingegen, darunter Brunnquell, standen für die kirchliche Anschauung ein [2]), die durch weitere Arbeiten von Hug [3]) und Zenger [4]) sorgfältiger begründet wurde, nachdem vorausgehend bereits Kistemaker [5]) die biblisch-exegetische Seite der Frage einer ausführlichen Untersuchung unterzogen hatte. Kistemakers Ansicht ist, daß in Matth. 19, 9 von der den Juden um ihrer Herzens-

[1]) Untersuchung der Frage, ob die Ehescheidung nach der Lehre der Schrift und der Kirche erlaubt sei oder nicht. Arnstadt 1804. — Unzertrennlichkeit des ehelichen Bandes als Antwort auf Werkmeisters Bemerkungen, 1805.

[2]) Über die hierher gehörige Kontroversliteratur vgl. Felders Literatur-Zeitung für katholische Religionslehrer, Jahrg. 1810, Bd. I, S. 17 ff., Jahrg. 1811, Bd. II, S. 41 ff., Jahrg. 1812, Bd. II, S. 119 ff.

[3]) De conjugii christiani vinculo indissolubili commentatio exegetica. Freiburg 1816.

[4]) Neuer Versuch einer genauen und ausführlichen Erklärung der Stellen der heiligen Schrift und der Traditionszeugnisse aus den ersten vier Jahrhunderten, welche von der Ehescheidung handeln. München 1819. — Eine höchst ausführliche Übersicht über den Inhalt dieser Schrift in Felders Literatur-Zeitung 1819, Bd. III.

[5]) Exegetische Abhandlung über Matth. 19, 3—12 oder über das Eheband. Göttingen 1806.

härtigkeit willen gestatteten Ehetrennung die Rede sei, welche Christus auf den Fall des Ehebruchs einer Jüdin beschränke. Die Bedenken, welche sich gegen diese Auslegungsart der erwähnten biblischen Stelle erheben lassen, und überhaupt die Schwierigkeit, den eigentlichen Sinn der vielgedeuteten Stelle richtig zu bestimmen, rief wiederholt neue Untersuchungen über dieselbe hervor; von Ries, G. D. Berg, Fr. Werner und A. Frenzl wurden ihr besondere Abhandlungen gewidmet, deren Verfasser einstimmig davon überzeugt sind, daß in der Schrift die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe ausgesprochen sei, in Bezug auf die jüdische Eheauflösung jedoch verschiedener Ansicht sind. Ries[1]) hält sie für eine Trennung vom Bande; Berg[2]) will sie nicht dafür anerkennen, und demgemäß auch nicht zugeben, daß in 1 Kor. 7, 15 dem christgewordenen Teile einer Ehe zwischen Nichtchristen die Befugnis zur Eingehung einer neuen Ehe nach Scheidung der ersten Ehe gestattet sei. Werner[3]) verwirft, wie vor ihm bereits Hug, die Beschränkung der Stelle auf die mosaische Ehescheidung, und nimmt die Worte Christi für die genauere und nähere Bestimmung der Lehre von der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe in Anspruch; er versteht mit Kistemaker das in der genannten Stelle vorkommende *ἀπολύειν* als wirkliche Ehetrennung, weicht aber von Kistemaker in der Erklärung des in der bezüglichen Stelle angegebenen Trennungsgrundes ab; *πορνεία* habe daselbst nicht Ehebruch, sondern infidelitas d. i. Beharren im Nichtchristentum zu bedeuten. Frenzel[4]) geht auf

---

[1]) Exegetische Beweise, daß in den Schriften des Neuen Testaments, nach ihrem wahrscheinlicheren Sinne, die Bandesauflösung gültiger Ehen allein für Juden zugestanden werde. Mainz 1821. — Privatgedanken über die Praxis der Kirche, das eheliche Band nicht aufzulösen. Bamberg 1817.

[2]) Ueber das Eheband. Eine dogmatisch-kirchenrechtliche Abhandlung über 1. Kor. 7, 15 nebst einem historisch-kritischen Anhange über den Can. III des ersten nicänischen Concils und über Socrates H. E. I, 11. Münster 1829.

[3]) Exegetischer Versuch über Matth. 19, 9 und 5, 32—34. Abgedruckt in der Seitzschen Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. II, S. 135—205.

[4]) De indissolubilitate matrimonii commentarius. Paderborn 1863. Eine Zurücknahme einer a. 1818 durch Dereser der Öffentlichkeit anheimgegebenen Jugendarbeit Frenzels, die von der Breslauer Fakultät den Preis erhalten hatte.

die Augustinische Auslegung zurück, versteht πορνεία als Ehebruch, und beschränkt das ἀπολύειν auf die bloße Entlassung ohne nachfolgende Wiederverehelichung [1]). — Die Streitschriften des Aachener Pfarrers L. A. Nellesen, in Sachen der gemischten Ehen gegen Multer, L. van Eß und Zumbach im Anfange der zwanziger Jahre [2]) waren ein Vorspiel des später in den Rheinlanden ausgebrochenen Kampfes des Kölner Erzbischofes mit der preußischen Regierung. E. v. Moy lieferte, der erste, eine zusammenhängende spekulativ vertiefte Theorie der Ehe vom kirchlichen Standpunkte [3]) mit besonderer Rücksicht auf die Stellung der deutschen Regierungen zur Ehefrage; er gesteht dem Staate das Recht zu, gewisse Bedingungen festzustellen, unter welchen gültige und wirkliche Ehen bürgerliche Wirkungen haben sollen, spricht ihm aber jede Jurisdiktion über die Ehe als solche ab, die ihrem Wesen nach außer dem Bereiche der Staatsgewalt stehe, und als eine Verbindung von moralischem und religiösem Charakter ganz und einzig nur der Kirche untergeordnet sein könne. Jede Ehe, welche den durch Religion und Moral festgestellten Bedingungen entspricht, ist gültig, wenn sie auch bürgerlich wirkungslos wäre; die gültige Ehe ist ihrem Wesen nach unauflöslich. Die Ehe ist nicht eine bloße Vertragssache, sondern eine Sache der Religion und des Gewissens; die von dieser Seite sich ergebenden Wirkungen der gültig geschlossenen Ehe sollen vom Staate auch an bürgerlich wirkungslosen Ehen aufrecht erhalten werden. Gemischte Ehen sind eine Kalamität, und das Bestreben der Regierungen, sie zu begünstigen und zu befördern, ist ein absichtlich oder unabsichtlich gebrauchtes Mittel zur Förderung und Verbreitung des Indifferentismus in religiösen Dingen. Dieser seiner Schrift ließ Moy eine zweite über die Geschichte des christ-

---

[1]) Bezüglich mehrerer anderer, von Scholz, Schegg, Döllinger gegebener Erklärungen über Matth. 19, 9 vgl. die Rezension über Frenzels Schrift in der „Oesterreichischen Vierteljahrschrift für katholische Theologie“, Jahrgang 1864, S. 459—469.

[2]) Eine Rezension zweier Schriften Leanders van Eß und Multers in der Tübinger Quartalschrift 1821, S. 700 ff.

[3]) Von der Ehe und der Stellung der katholischen Kirche in Deutschland rücksichtlich dieses Punktes ihrer Disciplin. Landshut 1830. — Eine detaillierte Skizze dieses Werkes in der Tübinger Quartalschrift 1830, S. 714—743.

lichen Eherechtes nachfolgen, von welcher aber nur ein einziger Band erschienen ist, der das christlich-kirchliche Eherecht der ersten acht Jahrhunderte enthält[1]), und als ein schätzbarer Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechtes zu erachten ist.

Eine solche geschichtliche Vertiefung in den Geist der kirchlichen Vergangenheit war denn auch notwendig gefordert, wenn die Kirchenrechtswissenschaft aus dem Zustande der Verflachung und Entkirchlichung, bei welchem sie zur Zeit des Unterganges der alten Reichskirche angelangt war, wieder herausgeführt werden sollte. Dazumal erschienen zwei kirchenrechtliche Werke, das eine von Sauter in Freiburg, das andere von Michl in Landshut, welche beide treu den Geist ihres Zeitalters spiegelten. Sauter hatte sich in der josephinischen Epoche mit den Freiburger Professoren Ruef und Dannenmeyer an der Redaktion des „Freimüthigen" beteiliget;[2]) sein später abgefaßtes Lehrbuch des Kirchenrechtes[3]) behauptete sich in wiederholten Auflagen durch eine Reihe von Jahren, bis er durch jüngere Arbeiten aus dem akademischen Gebrauche verdrängt wurde. Früher, als Sauters Lehrbuch in der oberrheinischen Provinz außer Gebrauch kam, wurde in Bayern gegen jenes von Michl[4]) reagiert; der Bamberger Professor F. A. Frey lieferte in seinem kritischen Kommentar zu Michls Kirchenrecht[5]) eine völlige Umarbeitung desselben, welche von dem Braunsberger Domherrn J. Scheill, einem gebürtigen Bayer, weiter geführt, mit bedeutenden Erweiterungen neu herausgegeben wurde[6]). Ohne dem modernen Zeitbewußtsein schroff entgegenzutreten, ist Frey redlich und umsichtig bemüht, der Kirche die ihr gebührenden Rechte zu vindizieren; er weist die falsche und widersinnige Theorie von der

---

[1]) Das Eherecht der Christen in der morgenländischen und abendländischen Kirche bis zur Zeit Karls des Großen, nach den Quellen dargestellt. Regensburg 1833.

[2]) Über Inhalt und Richtung des „Freimüthigen" vgl. Longner S. 140—144.

[3]) Fundamenta juris ecclesiastici Catholicorum. Freiburg 1805.

[4]) Kirchenrecht für Katholiken und Protestanten mit Hinsicht auf die bayerischen Landesgesetze. München 1809, 2. Aufl. 1816.

[5]) Bamberg 1812—20, 3 Tle.

[6]) Kitzingen 1823—33, 4 Tle. in 6 Bänden.

Unterordnung der Kirche unter den Staat zurück, reklamiert den der Kirche zustehenden Einfluß auf die Ehegesetzgebung, und verteidiget mit ruhiger Besonnenheit die wesentlichen und unverjährbaren Rechte des kirchlichen Primates, aus welchen dem natürlichen Gange der Dinge gemäß auch die sogenannten zufälligen Rechte desselben herausgewachsen seien. Der Arbeit Freys folgte bald ein kirchenrechtliches Werk aus einem protestantischen Staate nach, welches noch entschiedener, als es von Freys Seite geschah, den strengkirchlichen antifebronianischen Standpunkt vertrat, und mit Beziehung auf den Gegensatz zwischen Papalisten und Episkopalisten, auf welchen der bayrische Kanonist nicht näher einging, sich wenigstens dem Prinzipe nach auf die Seite der ersteren stellte. Es ist dies Walters Lehrbuch [1]), welches im Jahr 1822 zum erstenmale erschien, bis zum Jahre 1829 aber es bereits zu einer vierten Auflage gebracht hatte, und seither durch länger als ein Menschenalter in fortgesetzten neuen Ausgaben sich verjüngt, und zugleich auch angemessen erweitert hat. Walter vertrat in seinem Buche die Anschauungen, die sich infolge der Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse Deutschlands unter den eifrigeren rheinischen Katholiken wie von selbst bilden mußten, von Walter übrigens nirgends mit provozierender Herbheit, sondern im freundlichen Tone eines gebildeten und ansprechenden Vortrages ausgesprochen werden. Bereits in der ersten Auflage hatte Walter eine von der bei seinen Vorgängern üblichen Abteilung und Gliederung der kirchenrechtlichen Materien abweichende Gruppierung des Stoffes versucht, die sich jedoch erst in den nachfolgenden Auflagen mehr durchbildete; ebenso erweiterte er sein Werk nachfolgend durch die Tendenz zu einer möglichst universalistischen Darstellung der Kirchenverhältnisse, welche den konkreten Gestaltungen des kirchlichen Rechtes nicht bloß in Deutschland und den angrenzenden Ländern nachging, sondern alle christlichen Staaten und Konfessionen zu umfassen strebte, und dadurch besonders für den wissenschaftlichen Gebrauch höchst instruktiv wurde.

Walter verteidigte in seinem Buche nicht bloß die Rechte der Kirche, sondern auch die herkömmlichen Institutionen derselben, da-

[1]) Lehrbuch des Kirchenrechtes mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnisse. Bonn 1822.

runter solche, deren gänzliche oder teilweise Reform dazumal mehrfach gewünscht und begehrt wurde. Dahin gehört der liturgische Gebrauch der lateinischen Sprache; ein Rezensent der ersten Auflage des Walterschen Lehrbuches in einem der ersteren Jahrgänge der Tübinger Quartalschrift [1]) fand, ohne sich übrigens geradezu für das Gegenteil auszusprechen, die von Walter beigebrachten geschichtlichen und Angemessenheits-Gründe für die unveränderte Beibehaltung des bisherigen Usus nicht ausreichend. Bereits im Jahre 1810 war ein bayrischer Gelehrter, V. A. Winter, dazumal Professor in Landshut, mit einem auf kritische Revision des kirchlichen Missale gegründeten deutschen Meßbuche hervorgetreten [2]), in dessen erstem Teile er, unter nebenhergehender Würdigung vorausgegangener, aber ihm mehr oder weniger verfehlt dünkender Reformversuche [3]) die Mängel des kirchlichen Missale bespricht und seine Verbesserungsvorschläge entwickelt. Er verwahrt sich im Eingange gegen das vermessene Unternehmen, die altehrwürdige Meßanstalt selber angreifen oder dieselbe eigenmächtig reformieren zu wollen; er unterbreitet seine Arbeit dem Urteile der Oberhirten der Kirche, und unterwirft sie im voraus dem Urteile der Kirche. Seine Ausstellungen am kirchlichen Missale und am ganzen Meßritus sind freilich stark genug, um einen heutigen Leser in gerechte Verwunderung zu setzen, verdienen aber als charakteristische Züge der Denkart des Verfassers und seiner Meinungsgenossen von dazumal im einzelnen mitgeteilt zu werden. Die Meßanstalt, wie sie jetzt ausgebildet ist, bemerkt Winter, begünstiget den Anthropomorphismus, nnd macht, daß über dem opus operatum das opus operantis übersehen wird; sie fördert durch die eine und andere Messe z. B. vom Herzen Jesu, von den Wundmalen des heiligen Franz von

---

[1]) Jahrg. 1823, S. 263 ff.

[2]) Erstes deutsches kritisches Meßbuch. München 1810.

[3]) Deutsche Messe in der herzoglichen Hofkapelle zu Stuttgart, 1786. — Deutsche Messe von einem regulären Landpfarrer im Bistum Augsburg, 1800. — Grasers Ideen zur Umbildung der feierlichen Messe und des Meßbuches, 1800. — Neue Liturgie des Pfarrers M. in K. im Departement L., 1802. — Ideen Schelhorns zur Umbildung der feierlichen Messe und des Meßbuches, 1805. — Entwurf eines neuen Rituals von einer Gesellschaft katholischer Geistlicher im Bistum Konstanz, 1806.

Assisi u. s. w. den Unglauben, durch andere Messen aber, z. B. durch die gar zu häufig wiederkehrenden Feste und Messen von Maria, den Aberglauben; sie leistet durch einige Stellen dem Eigennutze und irdischen Sinne Vorschub (nämlich durch die Bitten ums Zeitliche), und fördert in mehr als einer Hinsicht den Mechanismus (durch einseitige Betonung der Gnade in den Gebeten); es gebricht ihr an ästhetischer Kraft, sie steht mit dem Gesetze der Mannigfaltigkeit und Einheit im Widerstreite, ist von der mündlichen Belehrung abgetrennt, in eine dem Volke unzugängliche Sprache eingehüllt, und steht von der öffentlichen Gottesverehrung der ersten Christen sehr weit ab. Diesen Mängeln will nun Winter durch seinen Reformversuch abhelfen. Die von ihm vorgeschlagene Meßliturgie hatte als wesentliche Teile in sich zu fassen: Vorbereitungslied, Gebet oder Anrede, Oration, Epistel und Evangelium, nach beiden die Anrede, Hauptgebet, Hauptlied, Erhebung der Hostie und des Kelches, das Vaterunser, das heilige Abendmahl, Schlußlied oder Gebet, bisweilen mit dem Segen verbunden. Die Sprache wäre deutsch, nur die Konsekrationsworte sollten in lateinischer Sprache beibehalten werden; für die neue Liturgie müßte die Genehmigung des Oberhauptes der Kirche erwirkt werden. Schließlich gibt der Verfasser vier Formulare zu neuen Messen: Von der Allgegenwart Gottes; von der Auferstehung der Toten; für den König; von der Pflicht der Arbeitsamkeit. Nach dem Vorgange von Selmar, Beda Pracher und Schwarzel arbeitete Winter auch ein deutsches Ritual aus[1]); auch dieses Werk ist von einer Kritik des herkömmlichen kirchlichen Rituales begleitet, welchem zwar viel Gutes, Geist und Herz Erhebendes zugestanden wird, ohne daß es jedoch von auffallenden Mängeln, z. B. Überladung, öfter wiederkehrendem Einerlei, und einigen anderen, schon beim Meßbuch hervorgehobenen Gebrechen freigesprochen würde. Das „kritische Meßbuch“ wurde alsbald in der Bamberger „theologischen Zeitschrift“[2]) einer scharfen Kritik unterzogen, welcher einige Zeit hernach auch die Felder'sche Literaturzeitung

[1]) Erstes deutsches kritisches, katholisches Ritual mit stetem Hinblick auf die Agenden der Protestanten. Landshut 1811.

[2]) Angelegt von Batz, fortgeführt von Brenner (a. 1809—1814), Jahrg. 1811, Bd. IV, S. 189 ff.

beitrat, welche anfangs beide kritisch-liturgische Werke Winters sehr günstig aufgenommen hatte [1]). Das Richtige und den Umständen Angemessene über das Reformieren auf liturgischem Gebiete im allgemeinen, und über die dazumal im Schwange gehenden Reformvorschläge bemerkte Sailer in dem eben damals erscheinenden zweiten Bande seiner „Neuen Beiträge zur Bildung der Geistlichen," der neben einer schönen und sinnvollen Erklärung der Messe auch eine Apologie der lateinischen Kirchensprache brachte. Herenäus Haid [2]) meinte, es handle sich nicht darum, das Rituale zu ändern, sondern es zu erklären und in den Geist desselben einzuführen; es sei nach Geist und Buchstabe ein Erzeugnis höherer Art und himmlischen Ursprungs, an welchem man sich nicht mit ungeweihten Händen vergreifen dürfe. Einige Jahre später ließ Sailer eine schon a. 1788 veröffentlichte Übersetzung katholischer Kirchengebete in erneuernder Überarbeitung und verändertem Titel [3]) erscheinen, mit dem Bekenntnis, daß sich ihm in der Wiederaufnahme dieser Arbeit der hohe, milde und reine Sinn der Kirche, die ihre Kinder so recht aus dem Herzen beten lehre, mit neuer Klarheit und Lebendigkeit erschlossen, und sein Herz mit nie gefühlter Macht angesprochen habe; er hofft, jedes empfängliche Gemüt werde in den dargebotenen Kirchengebeten diese Macht an sich selber erfahren. Mehr Glück und Erfolg, als mit den auf liturgischem Gebiete vorgeschlagenen Reformen, erntete Winter mit einem katechetischen Werke [4]), welches im Geiste der ausführlicheren Arbeiten von Gräffe und Socher gearbeitet, dem Lehrtone der damaligen Katechetenschule entsprach, und demgemäß sowohl in Brenners Zeitschrift, als auch in der Salzburger Quartalschrift, einer Fortsetzung der von Freindaller angelegten Linzer Monatschrift, günstig

---

[1]) Winters katholisches Ritual erschien nachmals in zweiter Auflage, von J. Brand, Bischof in Limburg überarbeitet. Vgl. Breslauer Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrg. 1832, Heft I, S. 62—75.

[2]) Einleitung in das Ritual nach dem Geiste der Kirche. München 1812, 2 Tle.

[3]) Geist und Kraft der katholischen Liturgie, wie sie sich in den Kirchengebeten von selbst offenbart. München 1820.

[4]) Religiös-sittliche Katechetik. Landshut 1811.

rezensiert und empfohlen wurde. Mit ungleich tieferem Geiste und universellerer Tendenz versuchte sich ein Dezennium später Hirscher als theologischer Lehrer in Tübingen, an die in Winters Arbeiten repräsentierten Bestrebungen der Wessenbergschen Epoche anknüpfend, in ein paar Erstlingsarbeiten, welche, um richtig verstanden und beurteilt zu werden, an Hirschers Persönlichkeit gemessen und aus den Ansichten und Aussichten seiner Zeit und Umgebung erklärt sein wollen. Die Tübinger Quartalschrift vom Jahre 1823 enthält einen, unverkennbar aus seiner Feder geflossenen Aufsatz „über einige Störungen im richtigen Verhältnis des Kirchentums zum Zwecke des Christentums," den man gewissermaßen als ein Programm der Gesamtanschauung Hirschers von dazumal über alle wesentlichen Lebensfragen der Kirche in deren inneren und äußeren Verhältnissen, in Bezug auf Lehre und Wissenschaft, Kult und Disziplin, sowie in den Beziehungen zum Staate und zu den von den Katholiken getrennten christlichen Konfessionen betrachten kann. Der nachfolgende Entwickelungsgang der deutschen Kirchenverhältnisse hat gegen Hirschers Befürchtungen entschieden, und manche seiner Jugendanschauungen berichtiget. Einzelnes, was er als Mängel und Gebrechen an der Kirche beklagt, wird wohl nie zu heben sein, weil alles Menschliche in der Zeit unvollkommen ist und bleibt; und es möchte wohl kaum ein Zweifel sein, daß Hirschers Reformtendenzen aus einer idealen Abstraktion von thatsächlichen und geschichtlichen Wirklichkeiten geflossen sind, mit welchen man sich, weil sie entweder aus der Idee der Kirche sich herausgebildet haben, oder der Beschaffenheit der Menschen, wie sie gemeinhin sind, entsprechen, unverweigerlich zurechtsetzen muß, um die rechte Objektivität in Beurteilung und Würdigung des geschichtlich und gesetzlich Bestehenden strenge zu behaupten. Auch Hirscher redete seiner Zeit einer deutschen Liturgie das Wort, und erdachte mit den Mitteln seines reichbegabten Geistes und Gemütes eine Musterform derselben, deren ästhetischen Vorzügen man die Anerkennung nicht versagen kann, wenn nur nicht alsbald der Zweifel sich einschliche, ob ein solches Kunstwerk des Gedankens und des gebildeten Geschmackes, welches nur im lebendigen Zusammenwirken von Priester und Volk zum rechten Ausdruck kommt und durch einen vorzüglich begabten

Liturgen getragen sein muß, anderswo als in gewählten Kreisen sich, sozusagen, in Szene setzen lasse? In seinen Erörterungen „über das Verhältnis zwischen Evangelium und Scholastik“ hatte Hirscher die veräußerlichte, entgeistete Schulwissenschaft im Auge; es war einer späteren Zeit vorbehalten, den ideellen Gedankeninhalt der alten Scholastik ans Licht zu ziehen, und ihre bleibende Bedeutung für die Entwickelung der kirchlichen Lehrwissenschaft ersichtlich zu machen. Sobald das Interesse an tieferer theologischer Spekulation erwachte, mußte auch das Verhältnis der neuzeitlichen Bestrebungen auf diesem Gebiete zu den älteren zur Sprache kommen, und die innige Verwachsenheit der spekulativen Scholastik mit der geistigen Lebensentwickelung der Kirche offenbar werden. Hirscher drang auf lebendige Innerlichkeit der christlichen Überzeugung, und wünschte, daß auch die Wirksamkeit der geistlichen Führer des christlichen Volkes möglichst auf die Mittel moralischer Machtentfaltung beschränkt bleiben möchte. Wer wünschte dies nicht! Das katholische Deutschland verdankt den auf die Belebung der geistesmächtigen Tüchtigkeit des deutschen Klerus gerichteten Bemühungen Hirschers die in ihrer Art unübertrefflichen Werke desselben über christliche Moral und Katechetik, seine lehr- und gemütreichen Betrachtungen über die Evangelien, an welchen sich seit Dezennien Unzählige, Geistliche und Laien, erbaut haben. Gleichwie aber die subjektive christliche Frömmigkeit nicht ein transscendentes Objekt bleiben kann, sondern im individuellen Leben der einzelnen durchgreifen, und in Wort und That sichtbar werden muß, so soll auch die Idee der Kirche nicht ein bloß innerlich erfaßtes transscendentes Objekt bleiben, sondern mit der Macht der Idee im wirklichen Menschendasein durchgreifen, und sich eine ihrem Wesen kongruierende sichtbare Form schaffen, welche sich im gesamten Kirchentum nach allen Seiten und Beziehungen auf bleibende Weise ausprägen muß. Das sogenannte Starre und Drückende dieser Form ist einzig durch vollkommene Einordnung und Hineinbildung der menschlichen Subjektivität in sie zu überwinden; ist die Form ganz innerlich, und lebendige Form des Subjektes geworden, dann hat sie aufgehört, Schranke und Fessel zu sein, und ist Stütze und Schwinge der nach oben strebenden Seele geworden. Dies Letztere hat nun Hirscher vielleicht nicht mit

Worten gesagt, aber durch seinen ganzen weiteren theologischen Bildungsgang zur Wahrheit gemacht, auf dessen Ergebnisse wir im weiteren Verlaufe noch zurückkommen werden.

Die Kirche ist mit den zu ihrem Wesen gehörenden Institutionen eine positive göttliche Satzung von unveränderlicher Beschaffenheit. Zu diesen jure divino bestehenden Institutionen gehört auch die sakramentale Beicht, rücksichtlich welcher der katholisch-theologischen Forschung und Wissenschaft nur die Aufgabe obliegen kann, die Wahrheit und Wirklichkeit der göttlichen Einsetzung dieser Institution, sowie die allseitige Kongruenz derselben mit dem göttlichen Erziehungsplane und dem religiös-sittlichen Bedürfnis des christlichen Sinnes, Herzens und Gewissens nachzuweisen. In der Epoche des deutschkirchlichen Liberalismus verlauteten nach dem Vorgange des Josephiners Eybel historisch-kritische Bedenken gegen die Nachweisbarkeit der göttlichen Einsetzung der Beicht; der „Freimüthige" enthielt in seinem dritten Jahrgange (a. 1785) eine Abhandlung, welche Eybels kritische Zweifel fast noch überbot; Dorsch und Blau in ihren kritischen Reformvorschlägen zur Verbesserung des äußeren Gottesdienstes und die von Werkmeister geleitete Ulmer Jahresschrift[1]) brachten gleichfalls diesen Gegenstand zur Sprache. Gegen letztere unternahm Brunnquell[2]) den Nachweis, daß die Beicht nicht bloß eine disziplinäre Anordnung der Kirche sei, und demnach auch von keinerlei Änderungen oder Relaxationen irgendwelcher Art rücksichtlich des zu Gottes Ordnung gehörigen katholischen Beichtwesens die Rede sein könne. Eine unmittelbar vor Brunnquells Schrift erschienene theologische Abhandlung Dreys[3]) schien auf den Gedanken hinauszulaufen, daß die Beicht von Christus nicht unmittelbar, sondern mittelbar eingesetzt worden sei durch die Kirche, welche die mit dem kirchlichen Bußwesen aufkommende Sitte zu beichten zu einem integrierenden Bestandteile des sakramentalen Bußaktes er-

---

[1]) Jahrg. I und III.

[2]) Kurze Geschichte der Kirchenbuße und Apologie der sakramentalischen Beichte. Bamberg 1816.

[3]) Dissertatio historico-theologica originem ac vicissitudines exomologeseos in ecclesia catholica ex documentis ecclesiasticis illustrans. Ellwangen 1815.

hoben habe. Ein in der Tübinger Quartalschrift vom Jahre 1821 enthaltener Vorschlag zur Einführung allgemeiner öffentlicher Beichten und abwechselnder Anwendung derselben neben der Ohrenbeicht wurde zunächst in der von Mastiaux redigierten katholischen Literaturzeitung, und später aus Anlaß einiger mißbräuchlicher Vorkommnisse durch die Tübinger Quartalschrift selber[1]), und zwar in einem sehr ernsten und nachdrücklichen, von Drey verfaßten Mahnwort beleuchtet und zurückgewiesen.

Um die Züge zu dem Bilde der geschilderten Epoche, die wir die Wessenbergisch-Sailer'sche nennen möchten, möglichst vollständig anzudeuten, haben wir noch einige Arbeiten zu nennen, die teils der gelehrten Forschung angehören, teils in das Gebiet der philosophisch-gläubigen Reflexion einschlagen, wie sie Männern, die nicht Philosophen von Profession waren, nach dem Geiste und Tone der damaligen Bildung geläufig waren. Zu ersteren gehören verschiedene historische Arbeiten bayrischer Gelehrten; so vor allem jene Westenrieders, nemlich sein historischer Kalender, der eine Reihe von Jahrgängen (a. 1790 bis 1815) voll der interessantesten Aufschlüsse über Religionswesen, Sitten- und Kirchengeschichte umfaßt, seine Beiträge zur vaterländischen Historie[2]), seine Geschichte des dreißigjährigen Krieges und der Gegenreformation[3]). An ihn reiht sich V. Winter an mit Stoffsammlungen zur älteren Kirchengeschichte Bayerns und Österreichs, die er auch zusammenhängend darzustellen anfing[4]); nebstdem schrieb Winter eine Geschichte der bayrischen Wiedertäufer[5]) und eine Geschichte der protestantischen Lehre in und durch Bayern[6]). Der Augsburger Benediktiner Placidus Braun widmete der Geschichte des Augsburger Bistums eine Reihe schätzbarer Arbeiten, welche die kirchlichen Denkwürdigkeiten desselben von den mannigfaltigsten Seiten beleuchten.

---

[1]) Jahrg. 1832, S. 494—525.

[2]) München 1785—1818, 10 Bde.

[3]) München 1804, 3 Bdchn.

[4]) Aelteste Kirchengeschichte von Altbayern, Oesterreich und Tirol. Landshut 1813, I. Tl.

[5]) München 1809.

[6]) München 1809 f., 2 Bde.

Felix v. Lipowski, k. bayrischer Archivbeamter, veröffentlichte, in der Absicht, wie es scheint, den feindseligen und gehässigen Angriffen auf die Jesuiten von Seite Buchers, H. v. Langs, Zschokkes u. a. zu begegnen, mehrere historische Arbeiten über die Wirksamkeit der Jesuiten in Bayern, Schwaben und Tirol; vorausgehend hatte er ein paar anderen Orden, die in Bayern gewirkt, unter ihnen den Kapuzinern, ein paar historische Versuche gewidmet, zu welchen schließlich noch eine Geschichte der bayrischen Kirchen- und Sittenpolizei[1]) kam. Ph. J. v. Huth unternahm eine Darstellung der Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts[2]), die in ihrer übersichtlichen Klarheit und lichtvollen Ordnung als ein für jene Zeiten vorzügliches Werk genannt zu werden verdient, und in Hinsicht auf historischen Stil sich den besten Mustern anschließt. Die Vergleichung der Gegenwart mit der Vergangenheit, und die aus dieser Vergleichung sich ergebenden Reflexionen allgemeinen, weltbürgerlichen, religiös-gläubigen und patriotischen Inhaltes gaben dem Abte von Priefling, Rupert Kornmann, den Stoff zu jenen beiden vielgelesenen Werken[3]), deren lose zusammenhängende Betrachtungen, nach Art sibyllinischer Blätter aneinander gereiht, halb Reflexion, halb Divination, die Summe seines Nachdenkens über Welt und Menschen, Staaten und Reiche, Vergangenheit und Zukunft enthalten, und auf das durch geschichtliche Erfahrung erprobte Ergebnis hinauslaufen, daß Sitten, Gesetze und Religion die Grundfesten der Staaten sind. Von ähnlicher praktisch-philosophischer Tendenz sind Sambugas Sammlung verschiedener Gedanken über verschiedene Gegenstände[4]), und Westenrieders Centum theses[5]) — Worte eines gediegenen Ehrenmannes, welcher gegenüber der Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit des Zeitalters in allen ernstesten und wichtigsten An-

---

[1]) München 1821.

[2]) Augsburg 1807—9, 2 Bde.

[3]) Die Sibylle der Religion aus der Welt- und Menschengeschichte. München 1813. — Die Sibylle der Zeit aus der Vorzeit oder politische Grundsätze durch die Geschichte bewährt. Regensburg 1814.

[4]) Herausgegeben von Fr. Stapf. München 1818.

[5]) Centum theses circa materias gravissimas ex philosophia sanae rationis et experientiae cum prolegomenis, notis ac scholiis. München 1819.

gelegenheiten stellenweise in den Ton des Straf- und Sittenpredigers verfällt. Im Hinblick auf die Mißgriffe, Ausschreitungen und Verirrungen der Aufklärungs- und Illuminatenperiode auf dem Felde der Erziehung und des Unterrichtes begrüßte Westenrieder in einer besonderen Schrift die Wiederherstellung des Jesuitenordens, der in Bayern und Deutschland so viel Gutes gewirkt, als ein hoffnungsvolles Zeichen der Zeit. G. Fr. Wiedemann erfreute das katholische Bayern mit einer allgemeinen Menschengeschichte für die katholische Jugend[1]), welche in weiten Kreisen, auch außerhalb des bayrischen Vaterlandes, beifällige Aufnahme fand, und im Laufe eines Menschenalters acht Auflagen erlebte.

Während diese und andere Männer mit redlichem Eifer und Ernste gegen die aus der Aufklärungsperiode und dem Revolutionszeitalter ererbten Schäden und Mißstände rangen, bereitete sich ein großartiger geistiger Aufschwung des katholischen Bewußtseins in Deutschland vor, welcher mit der allgemeinen Neubelebung des religiösen Geistes im europäischen Abendlande und mit dem Aufschwung der deutsch-nationalen Bildung und Wissenschaft in der Restaurationsepoche aufs engste zusammenhing. Von diesem Aufschwunge gab eine Reihe von Konversionen geistig bedeutender Männer zum Katholizismus Zeugnis; die Übertritte Stolbergs, Schlegels, Ad. Müllers, Zach. Werners, J. F. H. Schlossers, Hallers u. a. fallen in diese Zeit des wiedererwachenden religiösen Geistes und der mit diesem Erwachen zusammenhängenden ideellen und geschichtlichen Vertiefung des deutschen Bildungsstrebens, deren vielverheißende Anfänge und schönste Erstlingsblüten in der sogenannten romantischen Epoche der deutschen Nationalliteratur aufgingen. Ehe noch diese Anfänge sich entfalteten, begann Stolberg mit einem Werke hervorzutreten, dessen Einfluß auf die Wiedererweckung und Belebung eines gläubig tiefen Sinnes in einer durch rationalistische und illuminatistische Bildungseinflüsse entnüchterten Zeit nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Es ist dies seine „Geschichte der Religion Jesu Christi“[2]), mit welcher für

---

[1]) München 1814 ff.

[2]) Hamburg 1806—18, 15 Tle.

das katholische Deutschland eine neue Epoche in der Kirchengeschichtschreibung anfing, oder besser gesagt, die kirchliche Historiographie im höheren Sinne und Stile ihren Anfang nahm. Durch Stolbergs Werk wurde die urchristliche Vergangenheit mit ihrem Glauben, Hoffen und Lieben, mit ihren Leiden, Kämpfen und Siegen, mit ihren heiligen und ehrwürdigen Gestalten, Lehren und Einrichtungen im Gedächtnis der Gegenwart wiedererweckt. Er faßte aber seinen Plan noch tiefer und ging hinter die christliche Zeit zurück; er wollte mit seinem Werke die Gesamtgeschichte der christlichen Religion und Offenbarung umfassen, und widmete deshalb die ersten vier Bände seiner Arbeit der Vorgeschichte der christlichen Offenbarungszeit, beginnend mit der Urreligion des menschlichen Geschlechtes, und sodann die Geschichte der alttestamentlichen Religion und Offenbarung durch alle ihre Epochen bis zum Erscheinen des Weltheilandes herab verfolgend. Die Geschichte der christlichen Jahrhunderte reicht bis zum Todesjahre des heiligen Augustinus, bei welchem angelangt er, durch die Anstrengungen seines geschwächten Auges ermüdet, die Feder aus der Hand legte, um sich einigen leichteren Arbeiten: „Betrachtungen und Beherzigungen der heiligen Schrift", „Büchlein der Liebe" zu widmen. Neben seiner Religionsgeschichte bearbeitete er ein Leben des Königs Alfred des Großen und des heiligen Vinzenz von Paul, zwei Gestalten, in welchen er sein eigenes christliches Denken und Fühlen wie verkörpert vor sich hingestellt schaute; das Andenken an den sächsischen König hatte nebstdem noch eine spezielle Bedeutung für seine Familie, deren Abkunft auf denselben zurückgeleitet werden wollte. Die erste Anregung zu der Religionsgeschichte gab Stolbergs Freund, der nachmalige Erzbischof von Köln, Klemens August von Droste-Vischering, welcher ein, die providentielle Leitung und Erziehung des menschlichen Geschlechtes beleuchtendes Geschichtswerk für ein wesentliches Zeitbedürfnis hielt. Demgemäß gab Stolberg seiner Arbeit, besonders der ersten Abteilung derselben, welche die alttestamentliche Religionsgeschichte enthält, eine mehr universalistische Tendenz, welche alle vom Standpunkte des Religionsglaubens der Menschheit bedeutsamen Fragen der Universalhistorie in den Bereich der geschichtlichen Untersuchung zog, und auch den im Heidentum zerstreuten Spuren und Nachklängen der primitiven

Gottesoffenbarung nachging. Die neutestamentliche Religionsgeschichte widmet einen vollen Band der Erscheinung Christi auf Erden, und ebenso der Geschichte der nachfolgenden 34 Jahre bis zum Tode der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus einen ganzen Band; er selber gesteht es, die Erzählungen der heiligen Evangelisten mit überschwänglicher Freude nachgeschrieben zu haben, und in der Kraft und Salbung des Tones ist die fromme Rührung und Andacht seines Herzens auf jedem Blatte des Buches sichtbar. Frei von engherziger Befangenheit oder Voreingenommenheit vertritt er mit lebendiger Wärme die kirchlich-gläubige Auffassung der evangelischen und apostolischen Lehre und Geschichte, in deren Behandlung er sich der besten und bewährtesten gelehrten Hilfsmittel bedient. Er verschmäht es nicht, die lutherische Bibelübersetzung zu gebrauchen, und rechtfertiget diesen Gebrauch durch das Beispiel der Kirchenväter, welche, obwohl ihnen die Septuaginta zugänglich gewesen wäre, dennoch Theodotions Übersetzung zu benützen nicht Anstand nahmen. Umgekehrt glaubt er bei gelegentlicher Erwähnung von 1. Tim. 3, 15 sein gerechtes Befremden erkennen geben zu müssen, daß die Brüder van Eß das letzte Satzglied des citierten Verses zu dem im nächstfolgenden Verse folgenden Satze hinüberziehen, und so ohne alle kritische Berechtigung die kirchliche Dogmatik um ein Zeugnis für die Auktorität der Kirche bringen, welches in dieser gewaltsamen Weise zu beseitigen selbst die protestantischen Bibelausleger für unthunlich gehalten haben. Unter den Beilagen zu dem, das Leben Christi enthaltenden Bande findet sich ein Exkurs über die neutestamentlichen Energumenen wider die rationalisierende Umdeutung derselben; den nachfolgenden Bänden sind ausführliche Exkurse über die kirchliche Überlieferung, über die Unfehlbarkeit der Kirche, über den Vorrang des Apostels Petrus und seiner Nachfolger beigegeben. Die letztere Abhandlung wurde von Dr. Paulus in Heidelberg einer feindseligen Kritik unterzogen, deren Abweisung Stolbergs Freund Katerkamp auf sich nahm[1]).

Theodor Katerkamp gehört jenem Freundeskreise an, welcher sich in Münster um den vieljährigen Pfleger des Münsterer Hochstiftes

[1]) Über den Primat des Apostels Petrus und seiner Nachfolger. Zur Widerlegung der dritten Beilage im dritten Hefte des Sophronizon. Münster 1820.

F. W. F. v. Fürstenberg gebildet hatte und durch Stolberg und die Fürstin Amalie Gallitzin geschmückt wurde; andere Notabilitäten dieses Kreises waren Overberg, Kellermann, die Freiherren Klemens und Kaspar Droste-Vischering. Bevor Stolberg nach Münster übersiedelte, war Katerkamp als Reisebegleiter der Freiherren von Droste mit ihm in Italien zusammengeführt worden. Diese Verbindung erneuerte sich später während Stolbergs Aufenthalt in Münster; und als Stolberg von seinem großen Werke ermüdet die Feder weglegte, griff Katerkamps Hand nach der Leuchte, um sie höher zu halten, als irgend ein theologischer Historiker bis dahin im katholischen Deutschland sie gehalten hatte. Er ließ zuerst eine Einleitung in die Kirchengeschichte erscheinen (a. 1819), eine in echt wissenschaftlichem, und zugleich wahrhaft philosophischem Geiste gehaltene Arbeit, welche in gedrängter Kürze nicht nur die Aufgabe der Kirchenhistorie bündig entwickelt, sondern zugleich auch eine klare und lichtvolle universalhistorische Darstellung der vorchristlichen Zeit vom Standpunkte des christlichen Offenbarungsglaubens gibt. Der Einleitung folgte vom Jahre 1823 an die Darstellung der Kirchengeschichte selber[1]), welche Katerkamp im Laufe eines Dezenniums in 5 Bänden bis zum Tode des heiligen Bernhard von Clairvaux herabführte. Was nun dieses Werk vor allen bis dahin in Deutschland erschienenen gleichnamigen Arbeiten auszeichnete, ist zuvörderst einmal dies, daß es ein wirkliches Geschichtswerk, eine kunstgemäße, historische Komposition in edlem Stile und wahrhaft gebildetem Tone war. Ein Werk solcher Art zu schaffen, hatte sich die josephinische und nachjosephinische Epoche in den ihr zu Gebote stehenden Kräften und Mitteln geradezu unfähig erwiesen; man hatte es zu Lehrbüchern und Schulkompendien, aber zu keinen Geschichtswerken gebracht, und die zu letzteren genommenen Anläufe waren lediglich in Tendenz- und Schmähschriften entartet. Stolbergs Arbeit war ein wirkliches Geschichtswerk; aber nicht im Rahmen einer fachwissenschaftlichen Darstellung, sondern in der Form einer mit liebevoller Treue und begeisterter Hingebung an den Gegenstand abgefaßten Schilderung der kirchlichen Vergangenheit. Katerkamp faßte sein Kon-

[1]) Münster 1823—34, 5 Bde.

zept enger und straffer als Stolberg, und faßte den kirchengeschichtlichen Stoff in künstlerischer Einheit zusammen. Den formellen Anforderungen an eine fachwissenschaftliche Darstellung entspricht wohl auch sein Werk nicht, und will ihnen nicht einmal entsprechen; er sucht sein Verdienst nicht in der Schärfe der kritischen Forschung und Quellensichtung, nicht in der gelehrten Nachweisung, Richtigstellung oder Sicherstellung dunkler oder zweifelhafter Punkte, nicht in der Bereicherung der Geschichtskunde mit neuen Thatsachen und Ergebnissen. Sein Zweck ist, auf Grund einer ebenso einfachen und natürlichen, als tiefdurchdachten Diathese des Stoffes ein wohlgefügtes und wohlgegliedertes Ganzes zu geben, in dessen Ausführung sich der Lauf der geschichtlichen Entwickelung klar und anschaulich enthüllt, jegliches Einzelne an jene Stelle hinzusetzen, an welcher es in seiner Bedeutung für das Ganze am sichtlichsten hervortritt, und den Leser aus der sinnvollen Verknüpfung des Mannigfaltigen, was jede Epoche in sich faßt, den Gesamteindruck derselben gewinnen zu lassen. Die geschichtliche Darstellung geht oft in Schilderung über, aber das dargestellte Objekt schildert sich jederzeit durch sich selber; die Charakteristiken der einzelnen Persönlichkeiten, durch welche die Entwickelung der Begebenheiten getragen ist, werden unter Katerkamps Händen zu anziehenden Gemälden, deren Ausführung von jeher als ein besonderer Vorzug seines Werkes gegolten hat. In der Abwickelung des Laufes der äußeren Begebenheiten ist allenthalben auch die innere geistige Lebensentwickelung der Kirche zur runden, vollen Übersicht gebracht; jenes Fachwerk der mechanischen Teilung und Abschachtelung jedes historischen Abschnittes nach stereotypen Rubriken, welches den vorangegangenen Lehrbüchern der Kirchengeschichte eigen war, war nach Katerkamps Buche fortan eine Unmöglichkeit. Zu dieser geschickten Behandlung und Ausführung des Stoffes tritt noch der Vorzug einer ebenso einfachen, als ausdrucksvollen und edlen Diktion, welche dem Werke das Gepräge ernster, keuscher Schönheit aufdrückt.

Zum Münsterer Freundeskreise gehörte auch J. H. Kistemaker, welcher, um ein Jahrzehnt älter als Katerkamp, eine langjährige Schule klassisch-philologischer Studien durchgemacht hatte, ehe er mit Arbeiten auf theologischem Gebiete hervortrat. In welcher Weise er

seine philologische Bildung für die kirchliche Theologie zu verwerten gedachte, gab er durch seine theologische Erstlingsschrift zu erkennen[1]), an welche sich unmittelbar die schon erwähnte exegetische Abhandlung über Matth. 16, 18. 19 und Matth. 19, 3—12 anschloß. Diesen biblisch-exegetischen Arbeiten folgten weitere über einzelne Stücke aus dem Alten und Neuen Testament[2]), und sodann eine Erklärung des hohen Liedes[3]), bei deren Abfassung ihm sein Freund Stolberg durch Mitteilung der reichhaltigen literarischen Publikationen der orientalischen Gesellschaft in London zu Hilfe gekommen war. In demselben Jahre, als diese letztere Abhandlung erschien, begann er eine Übersetzung und Erklärung der Evangelien zu veröffentlichen[4]), an welche sich eine in ähnlicher Weise vorgenommene Bearbeitung der übrigen neutestamentlichen Schriften anschloß[5]). Neben dieser Dolmetschung und Auslegung des Neuen Testaments ließ Kistemaker auch eine (im einzelnen noch sorgfältiger ausgefeilte) Übersetzung ohne Kommentar erscheinen[6]), zu deren Veröffentlichung ihn ohne Zweifel auch der Hinblick auf die große Verbreitung der inkorrekten van Eßschen Bibelübersetzung bestimmte. Schon in seiner „Weissagung Jesu vom Gerichte" hatte er sich offen und entschieden gegen jene Übersetzung ausgesprochen; und seine nachfolgende Dolmetschung und Erklärung des Neuen Testamentes hatte zum nicht geringsten Teile den Zweck, die nicht wenigen, und hin und wieder für gläubige Katholiken höchst anstößigen Irrungen und Fehler der Eßschen Bibelübersetzung zu berichtigen. Die Brüder Karl und Leander van Eß, einstmalige Benediktiner, hatten ihre Übersetzung zum ersten Male im Jahre 1807 erscheinen lassen; die derselben vorangestellte Approbation des Hildesheimer Ge-

[1]) Commentatio de nova exegesi praecipue veteris testamenti ex collatis scriptoribus graecis et romanis. Münster 1806.

[2]) Exegesis critica in Psalm. 67 et 109, et excursus in Dan. c. 3 de fornace ignis. Münster 1809. — Weissagung Jesu vom Gerichte über Judäa und die Welt, nebst Erklärung der Rede Mark. 9, 42—49. Münster 1816.

[3]) Canticum Canticorum illustratum ex hierographia Orientalium. Münster 1818.

[4]) Münster 1818 ff.

[5]) Im ganzen 7 Bde., Münster 1818—25.

[6]) Münster 1825.

neralvikariates war nach den Erkundigungen, die Kistemaker darüber eingezogen hatte, nicht auf rechtem Wege erhalten worden, und konnte für die umgeänderte zweite Auflage vom Jahre 1811 nicht mehr gelten, die nebst der aus der ersten Auflage herübergenommenen Approbation des Hildesheimer Ordinariates, auch Approbationen von Seite des königlich sächsischen Oberhofpredigers F. V. Reinhard und des Antistes Heß in Zürich vorwies. In dem Jahre 1816 erschien eine dritte, a. 1817 eine vierte und fünfte Ausgabe, welcher noch eine Reihe weiterer Auflagen folgte, deren dieses Werk bis zum Jahre 1840 nicht weniger als achtundzwanzig erlebte. In der dritten und vierten Auflage waren viele Fehler der beiden ersten Auflagen beseitiget; daher ihnen die Approbationen mehrerer Generalvikariate und des fürsterzbischöflichen Wiener Ordinariats, von letzterem jedoch „salvo ecclesiae judicio" zu Teil wurden; die fünfte Auflage brachte neue Approbationen und auch manche wesentliche Verbesserungen. Gleichwohl waren der Mängel noch immerhin genug übrig geblieben, und darunter solche, welche Kistemaker einer abermaligen lauten Rüge bedürftig erachtete; er schaltete seiner Erklärung des ersten Korintherbriefes im Hinblick auf die (anticölibatäre) van Eßsche Übersetzung des siebenten Kapitels dieses Briefes eine förmliche Warnung vor derselben ein, welche, wie Binterim in seiner Rezension des Kistemakerschen Bibelwerkes betonte[1]), mit vollem Grunde auch auf die in München herausgegebene Goßnersche Übersetzung des Neuen Testamentes[2]) bezogen werden konnte. Im Jahre 1824 ließ Kistemaker eine nach der römischen Edition von a. 1768 veranstaltete Ausgabe der Vulgata drucken, mit dem Beifügen, daß die von Leander van Eß in Aussicht gestellten Korrekturen des Vulgatatextes völlig überflüssig seien, da sie in der gedachten römischen Edition längst schon vorgenommen worden seien. Eine letzte Arbeit Kistemakers war seine Abhandlung über die Weissagung vom Immanuel Isai. c. 7—12 nebst einem Anhange über 1 Sam. 4, 19—22.

---

[1]) Vgl. Mastiaux's katholische Literatur-Zeitung, Jahrg. 1823, Bd. III, S. 114 ff.

[2]) Erste Aufl. 1812.

J. A. Binterim, der eifrige Fürsprecher der biblischen Arbeiten Kistemakers, war in seinen Jünglingsjahren in den Franziskanerorden getreten, und legte seine theologischen Studien in Aachen zurück; unter den Lehrern, die er daselbst hörte, war Polychronius Gaßmann, der sich durch seine Schriften gegen Eulogius Schneider, Hedderich, Jung und Thaddäus Dereser[1]) bekannt gemacht hat, auch eine Schrift über die Ehescheidung abfaßte, welche Binterim später in seine theologische Erstlingspublikation, eine Sammlung von Schriften über die Ehescheidungsfrage[2]), aufnahm. Die Klösteraufhebung a. 1804 nötigte den jungen Binterim, zwei Jahre nach empfangener Priesterweihe in den Weltpriesterstand überzutreten; er trat die Verwaltung der Pfarre Bilk an, auf welcher er lebenslang verblieb. Seine ersten schriftstellerischen Arbeiten bezogen sich auf Gegenstände, die für die damaligen Zustände Deutschlands von besonderem kirchlich-theologischen Interesse waren; dahin gehörten die Fragen über Gesetz und Recht der Kirche in Ehesachen, welchen er mehrere Schriften widmete; die Verteidigung der Bibel gegen rationalistische und rationalisierende Auslegungen von protestantischer und katholischer Seite, die er in seinen gegen Dr. Paulus gerichteten exegetischen Abhandlungen, sowie in seinen rezensierenden Anzeigen der biblischen Arbeiten Kistemakers zur Sprache brachte[3]). Obwohl ein eifriger Gegner der van Eßschen Bibelübersetzung, war er doch besonnener als sein Freund und Lehrer Moldenbuhr, der in seinem Eifer gegen van Eß soweit ging, zu behaupten, die Schriften des Neuen Testamentes seien ursprünglich in lateinischer Sprache abgefaßt worden. Binterim suchte in einer gegen Moldenbuhr gerichteten Abhandlung die griechische Sprache als Originalsprache nachzuweisen; eben dieser Abhandlung war aber zugleich auch eine scharfe Erklärung wider die Bibelübersetzungen von Goßner und van

---

[1]) Näheres über diese Männer und ihre Schriften bei Brück, rationalistische Bestrebungen u. s. w., S. 49 ff.

[2]) Collectio dissertationum elegantiorum de matrimonii vinculo etc. Düsseldorf 1807.

[3]) Detailliertes Verzeichnis seiner Schriften von a. 1807—20 in Felders Gelehrtenlexikon, Bd. III, S. 40—42.

Es beigeschlossen[1]), durch welche dem kirchlichen Ansehen der Vulgata in mehr als einer Weise derogiert würde. In einen ärgerlichen Streit verwickelte sich Binterim durch seine Angriffe auf den von Gratz, dazumal Professor in Bonn, herausgegebenen Kommentar über das Matthäusevangelium, welcher allerdings, wie eine eingehende Beleuchtung desselben in der Tübinger Quartalschrift nachwies[2]), an bedeutenden Schwächen litt, und in seiner einseitigen Hingebung an die neuere philologisch-kritische Schule den Bedürfnissen und Anforderungen vom Standpunkte tieferer Gläubigkeit nicht gerecht zu werden verstand; J. Görres[3]) meinte, da Gratz eine Rezension über das Matthäusevangelium geschrieben, so müsse er es sich schon gefallen lassen, daß nun ein anderer komme und diese Rezension selber wieder rezensiere — gestand aber zu, daß Binterim in seinen Anklagen sich Übertreibungen habe zu Schulden kommen lassen und in seiner etwas verworrenen und unbehilflichen Schreibart mehr gesagt habe, als er eigentlich sagen wollte. Einer ungeteilteren Anerkennung erfreuten sich die christlich-archäologischen Arbeiten Binterims, die den verdienstlichsten, und auch umfangreichsten Teil seiner schriftstellerischen Leistungen ausmachen. Schon in den Jahren 1811 und 1816 ließ er ein paar Abhandlungen solchen Inhaltes erscheinen; ein paar Jahre später rückte er in der Mastiauxschen Literaturzeitung[4]) kritische Noten zu einer der kirchengeschichtlichen Dissertationen Moldenbuhrs ein; im Jahre 1825 trat er mit dem ersten Baude seiner kirchlichen Denkwürdigkeiten hervor[5]), deren einzelne Hauptabteilungen nach der in

---

[1]) Epistola catholica interlinearis de lingua originali N. T. non latina, ubi et de S. Scriptura in lingua vulgari non promiscue legenda. Düsseldorf 1820. Vgl. Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1820, S. 440—448, und Jahrg. 1822, S. 654—677.

[2]) Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1824, S. 293—316, 464—505.

[3]) Vgl. Katholik, Bd. XIV (Jahrg. 1824), S. 16—26.

[4]) Vgl. Mastiaux' Literatur-Zeitung, Jahrg. 1823, Heft 1, 2, 3 im Intelligenzblatte.

[5]) Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten. Mit besonderer Rücksicht auf die Disziplin der katholischen Kirche in Deutschland. Mainz 1825 ff., 2. Aufl. 1838—40, 7 Abt. in 17 Bdn.

Pelicias christlich-archäologischem Werke[1]) befolgten Ordnung geordnet sind, und in sechs Abteilungen Bräuche und Einrichtungen der Kirche in Hinsicht auf Sakramente, Meßopfer und Meßritus, Kirchen, Altäre, Feste, Bußdisziplin, äußere Gerichtsbarkeit der Kirche behandeln, woran sich als Nachtrag noch eine siebente Abteilung anschließt, die besonders der kirchlichen Ehedisziplin viel Raum widmet, nebstdem vom Rosenkranzgebet, kirchlichen Benediktionen u. s. w. ausführliche Mitteilungen bringt. Eine andere bedeutsame Arbeit Binterims war das in Gemeinschaft mit J. H. Mooren herausgegebene Werk über die alte und neue Erzdiözese Köln[2]), mit einem Reichtum an kirchengeschichtlichen, archäologischen, statistischen Notizen; später unternahm Binterim auch noch eine Geschichte der deutschen Konzilien vom vierten Jahrhundert bis auf das Konzil von Trient[3]). Seinen theologischen Standpunkt legte er in zwei lateinischen Schriften über die richtige Art der theologischen Beweisführung dar[4]). Aus seinen Streitschriften erwähnen wir schließlich noch seine Widerlegung Ellendorfs bezüglich der Stiftung der römischen Kirche durch den Apostel Petrus, und seine Verteidigung der Echtheit des heiligen Rockes in Trier gegen Gildemeister.

Auch unter den Katholiken am Mittelrhein begann in den zwanziger Jahren das katholische Bewußtsein sich mächtig zu regen, zunächst um den durch die Verwüstungen des Revolutionszeitalters aufgehäuften Schutt zu beseitigen und den Boden für eine geordnete Pflege der geistigen und sittlichen Interessen der Katholiken zu ebnen. Die Universität Mainz, deren letzte theologische Professoren eine Berühmtheit traurigster Art errungen hatten[5]), war nach der Einverleibung des Mainzer Gebietes in die französische Republik völlig aufgehoben worden (a. 1798). Der durch den ersten

---

[1]) De christianae ecclesiae primae, mediae et novissimae aetatis politia. Libri VI. Neapel 1777, 2 Tle.

[2]) Mainz 1829—31, 4 Bde.

[3]) Mainz 1835—44, 6 Bde.

[4]) Epistolae catholicae de probationibus theologicis, prima et secunda. Aachen 1820, 1825.

[5]) Vgl. Brücke, S. 62 ff.

Konsul zum Bischof von Mainz ernannte J. L. Colmar berief seinen Freund Fr. L. Br. Liebermann, der sich durch seine vorausgegangene Wirksamkeit im Straßburger Bistum unter gefahrvollsten und schwierigsten Verhältnissen unvergängliche Verdienste gesammelt hatte, als Regens eines neu zu errichtenden großen und kleinen Seminars, welchen beiden Anstalten der auch nach anderen Seiten unermüdlich thätige Liebermann seine beste Kraft widmete. Im großen Seminar las er über Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Pastoraltheologie, und vom Jahr 1812 an auch über Dogmatik; a. 1819 ff. erschienen seine institutiones theologiae dogmaticae[1]), welche rasch eine große Verbreitung in Frankreich und Deutschland fanden, und allmählich eine Reihe von Auflagen erlebten. Liebermanns dogmatisches Werk gehört der alten Schule an, und ist von streng positivem Charakter. Es zerfällt in einen generellen und speziellen Theil; die generelle Dogmatik enthält in zwei Büchern die demonstratio religionis christianae und religionis catholicae, die Spezialdogmatik handelt in sechs Büchern von Gott und seinen Eigenschaften, von der heiligsten Dreieinigkeit, von Gott dem Schöpfer, von der Erlösung des menschlichen Geschlechtes, von der Gnade und Rechtfertigung, von den Sakramenten im allgemeinen und besonderen. Die Methode des Werkes ist die scholastische; jedes einzelne Lehrstück und jeder einzelne Satz desselben wird unter Vorausschickung einleitender Vorbemerkungen zuerst klar und einfach mit den entsprechenden Beweisen aus Schrift und Überlieferung hingestellt, sodann eine Reihe von Einwendungen und Gegengründen vorgeführt und beantwortet. Die strenge Korrektheit des Inhaltes, sowie die einfache Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung verschaffte dem Werke einen guten Klang in kirchlichen Kreisen, so daß es in vielen Unterrichtsanstalten Frankreichs, Belgiens, ja selbst Amerikas als Vorlesbuch gebraucht wurde; auch in Italien fand es Eingang, und wurde selbst in Rom neu aufgelegt. Von wissenschaftlichem Pragmatismus kann bei einem Werke solcher Art freilich nicht die Rede sein; für Liebermann handelte es sich zunächst darum, den positiven Lehrgehalt der kirchlichen Theo-

[1]) Mainz 1819 ff., 5 Voll. 8°.

logie in ein faßliches und leicht überschaubares Ganzes zu bringen, und umfassenderen und höheren Bestrebungen auf dogmatischem Gebiete eine gute, solide Grundlage zu schaffen.

Neben Liebermann wirkten im Mainzer Seminar die Professoren A. Räß und N. Weiß, von welchen der eine später auf den bischöflichen Stuhl von Straßburg, der andere auf jenen von Speyer berufen wurde; ehe Räß nach Straßburg kam, war ihm Liebermann dahin vorangegangen, der, nachdem er das Bistum Metz ausgeschlagen, die geistliche Verwaltung als Generalvikar des Straßburger Bistums nicht ablehnen wollte. Räß und Weiß vereinigten sich während ihres Wirkens in Mainz zu mehreren gemeinsamen Unternehmungen von erheblichster Bedeutung; sie edierten a. 1820 zum ersten Male das bis dahin unbekannt gebliebene Systema theologicum Leibnizens, veröffentlichten in demselben Jahre den ersten Jahrgang der seitdem in ununterbrochener Folge fortbestehenden kirchlich-theologischen Zeitschrift, des Mainzer „Katholiken", veranstalteten eine deutsche Übersetzung von A. Butlers Leben der Heiligen, redigierten gemeinsam eine Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit[1]), welche bis auf die stattliche Anzahl von 18 Bänden anwuchs, und machten außerdem noch durch Übersetzungen die Leistungen vorzüglicher französischer Kanzelredner: Boulognes, La Roches, Mosers, in Deutschland bekannt; endlich edierten sie auch aus dem Französischen übersetzte Entwürfe zu einem vollständigen katechetischen Unterrichte für den seelsorgerlichen Gebrauch. Ihre gemeinsame Thätigkeit war mit einem Worte auf eine in großem Maßstabe und umfassender Strebsamkeit betriebene Restauration der geistlichen Pastoration und des kirchlichen Geistes im allgemeinen gerichtet. Die geschichtliche Vergangenheit des Mainzer Bistums erhielt einen gründlichen Darsteller an dem als Mainzer Domkapitular verstorbenen Fr. Werner[2]). Johannes Geißel schrieb die Geschichte des Bistums Speyer[3]).

[1]) Frankfurt 1829 ff.

[2]) Der Dom von Mainz und seine Denkmäler, nebst Darstellung der Schicksale der Stadt und Geschichte ihrer Erzbischöfe bis zur Translation des erzbischöflichen Sitzes nach Regensburg. Mainz 1827—36, 2 Bde.

[3]) Der Kaiserdom zu Speyer. Eine topographisch-historische Monographie. Mainz 1826—28, 3 Bde.

Noch haben wir drei Männer aus dieser Epoche namhaft zu machen, welche durch ihre literarische Wirksamkeit sich um Hebung und Belebung des kirchlichen Sinnes und katholischen Bewußtseins in Deutschland verdient machten: C. A. v. Mastiaux, Fr. v. Kerz, F. A. v. Besnard, ersterer Mitglied des ehemaligen Domkapitels von Trier und Augsburg, die beiden letzteren dem Laienstande angehörig. Mastiaux setzte die Felder'sche katholische Literaturzeitung fort, an deren Redaktion sich später auch Kerz und Besnard beteiligten. Kerz ist als Fortsetzer der Stolbergschen Religionsgeschichte bekannt, die er bis zum 47. Bande fortführte. Im Jahre 1820 ließ er zu Mainz eine deutsche Bearbeitung der Schrift von Dallas über die Jesuiten erscheinen; zwei Jahre darauf erschien ebendaselbst in zweiter Auflage eine ältere Schrift Kerzs „über den Geist und die Folgen der Reformation", welche das Verdienst hatte, die Würdigung dieses welthistorischen Ereignisses von einer bis dahin nicht genügend beachteten Seite, der politisch-sozialen, angeregt zu haben.

Während diese und andere Männer auf Wiedererweckung und Belebung des kirchlichen Sinnes im katholischen Deutschland hinwirkten, hatte sich in Bonn unter der Führung des Professors Georg Hermes eine Schule gebildet, welche sich die rationale Begründung und Bewahrheitung des katholischen Kirchenglaubens zur Aufgabe setzte. Hermes hatte seine erste Lehrthätigkeit dem Gymnasium in Münster gewidmet, war sodann in die theologische Fakultät der Münsterer Universität als Professor eingetreten, und erhielt endlich a. 1819 einen Ruf an die neu gegründete rheinische Universität zu Bonn [1]). In diesem Jahre ließ er den ersten Teil seiner „Einleitung in die christkatholische Theologie" erscheinen. Diesem Teile, der die „philosophische" Einleitung enthält, folgte zehn Jahre später ein zweiter, in welchem die „positive" Einleitung begonnen, aber nicht zu Ende geführt ist; er enthält den Beweis für die historische Wahrheit der neutestamentlichen Bücher. Alles übrige, die Untersuchungen über die innere Wahrheit des Christentums, über die Tra-

---

[1]) Über die a. 1777 gestiftete Bonner Akademie und ihre damaligen theologischen Professoren vgl. Brücke, S. 48 ff.

dition und das mündliche Lehramt der Kirche sollten in einer zweiten Abteilung folgen, vor deren beabsichtigten Veröffentlichung Hermes vom Tode ereilt wurde († 1831). Seine dogmatischen Lehrvorträge wurden nach seinem Tode von seinen Schülern Achterfeld und Braun herausgegeben [1]). Die philosophische Einleitung beschäftiget sich mit der Vergewisserung dreier Grundwahrheiten, die aller Religion, somit auch der christlichen Überzeugtheit zu Grunde liegen: Gibt es eine Wahrheit? Gibt es einen Gott und wie ist er beschaffen? Ist eine übernatürliche Gottesoffenbarung an die Menschen möglich, und unter welchen Bedingungen? Unter Wahrheit versteht Hermes die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Erkannten; das geistige Entschiedensein über eine solche Übereinstimmung ist entweder ein angethanes oder ein frei angenommenes; das erstere ist das Fürwahrhalten, das letztere das Fürwahrannehmen. Das Fürwahrhalten kann aus Einbildung, Einsicht oder unmittelbarer Notwendigkeit abgeleitet werden. Das Fürwahrhalten aus Einbildung (d. i. aus der Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit der Vorstellungen) ist unsicher und zu einem Wahrheitsbeweise in Sachen der christlichen Überzeugung nicht geeignet. Das Fürwahrhalten aus Einsicht (Verstandeswissen) ist gleichfalls kein philosophisch-sicheres Fürwahrhalten; auf dem Wege der Einsicht findet sich nur eine endlose Reihe von Wissen und Denken über dasjenige, was nach dem Zeugnis des unmittelbaren Bewußtseins Aller unbedingt subjektiv notwendig ist, wobei jedoch die objective Wahrheit der sinnlichen und psychischen Erfahrung, auf welche die Einsicht (das Verstandesdenken) gestützt ist, dahingestellt bleibt, wofern sie nicht durch ein Denken höherer Art (Vernunftdenken) gewährleistet wird. Nun ist die Vernunft allerdings a priori genötiget, zu einer jeden vom Verstande gedachten, und von ihr selbst angenommenen Wirklichkeit einen zureichenden Grund hinzuzudenken, und diesen Grund für etwas Wirkliches (objektiv Wahres) zu halten — aber nur insoweit, als dies notwendig ist, um die Möglichkeit des vom Verstande gedachten Seins zu begreifen; das Annehmen einer solchen Wirklichkeit ist aber, soweit es dem Denken nicht durch eine aller Reflexion vorausgehende Nötigung aufgedrungen und damit zu einem eigentlichen Fürwahr-

[1]) Christkatholische Dogmatik. Münster 1831—34, 3 Bde.

halten wird, etwas Freies, zu dessen Leistung sich die Vernunft nur dann und insofern genötiget fühlen kann, als ohne ein solches Fürwahrannehmen die Erfüllung einer gewissen und unbedingten Pflicht unmöglich sein würde. Man würde nun erwarten, daß zunächst schon das Dasein Gottes Gegenstand eines solchen vernunftnotwendigen Fürwahrannehmens wäre; indes erklärt sich Hermes ausdrücklich gegen Kant und Fichte, welche die Existenz Gottes als Postulat der praktischen Vernunft erweisen wollten; die praktische Vernunft habe bei dem Beweise für die Existenz Gottes gar keine Stimme. Sie ist ihm also auf dem Wege der theoretischen Vernunft gewiß. Obschon nämlich die Vernunft in dem, was ihr der Verstand darbietet, weder die Wirklichkeit des Erkannten, noch auch die Wirklichkeit der Erkenntnis verbürgt sieht, so ist es ihr doch, sobald ihr eine, wenn auch noch so geringe, unbezweifelbare Wirklichkeit dargeboten ist, möglich, durch das ihr eignende Denken des Grundes in dem notwendigen Denken und Halten der Wirklichkeit immer weiter zu kommen, bis sie bei dem letzten absoluten Grunde alles Wirklichen ankommt. Die ersterkannte und nächstliegende Wirklichkeit muß nämlich einen wirklichen zureichenden Grund ihres Seins haben, und dieser Grund als Wirkliches abermals einen wirklichen Grund u. s. w.; so gelangt man von nächsten Gründen auf entferntere und endlich auf den letzten Grund. Das nächstliegende und ersterkannte unzweifelhaft Gewisse ist in dem Fürwirklichhalten, welches mit dem Bewußtsein, daß ich erkenne, und mit dem ersten notwendigen Denken, daß da etwas sei, verbunden ist, enthalten; es ist dies jene vorerwähnte Annahme, welche aller Reflexion vorangehend sich unabweislich aufdringt, und durch keine nachfolgende Reflexion aufgehoben oder beseitiget werden kann. Zur Auffindung des zureichenden Grundes der ersten Wirklichkeit, nämlich der uns durch unmittelbares Bewußtsein der Sache in uns bezeugten Dinge werden wir zunächst an die uns erscheinende Welt in und außer uns verwiesen; die an diesen Erscheinungen gegebenen Veränderungen fordern einen zureichenden Erklärungsgrund, die Veränderungen des Entstehens der Dinge einen zureichenden absoluten Grund des Entstehens, und dieser findet sich nur im Gedanken an ein Urwesen, welches die Erstlinge der Dinge, und mit ihnen mittelbar alles ihnen

Entstammende einmal ins Dasein gerufen hat. Die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes und seiner Eigenschaften, aus welchen sein Verhältnis zur Welt und zu den Menschen zu begreifen ist, ist die notwendige Vorbedingung zur Lösung der Frage, ob eine übernatürliche Offenbarung möglich sei. Hermes bejaht diese Möglichkeit aus dem Grunde, weil Gott auf vielerlei Weise im menschlichen Geiste Vorstellungen hervorbringen, und der Mensch übernatürlich durch Gott über die innere Wahrheit der Vorstellungen vergewissert werden kann, welche ihm entweder übernatürlich beigebracht, oder auch von ihm selbst natürlich erzeugt worden sind, die er aber für sich selbst nicht als wahr erweisen kann. Von der Frage nach der Möglichkeit muß jene über die Wirklichkeit einer geschehenen übernatürlichen Offenbarung unterschieden werden; sie hat als wirklich geschehen zu gelten, wenn sich vollständig erweisen läßt, daß es Pflicht sei, sie als übernatürlich von Gott ausgegangene anzunehmen. Diese Pflicht tritt ein, wenn bei einer vorgeblichen Gottesoffenbarung alle jene Bedingungen zutreffen, unter deren Voraussetzung sie als das, wofür sie genommen werden will, auch wirklich genommen werden kann, ja muß. Damit wird nun die Erörterung von selbst auf den Boden der geschichtlichen Thatsachen hinübergelenkt, deren Prüfung und Untersuchung Gegenstand der „positiven" Einleitung ist.

Hermes hat seine religionsphilosophischen Gedanken mit nächster und unmittelbarer Beziehung auf die Kantsche und Fichtesche Philosophie, und mit Rücksicht auf die von dieser Seite angeregten Fragen und Probleme entwickelt, und steht auch mit seinem ganzen geistigen Denkhabitus innerhalb der Epoche der Kant-Fichteschen Philosophie; er streitet im Namen der kirchlichen Gläubigkeit gegen die in Fichtes „Kritik aller Offenbarung" vorgenommene Einschränkung des Offenbarungszweckes auf jenen einer moralischen Legislation, erweist gegen die vom Standpunkte des Kantschen Rationalismus behauptete Denkunmöglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung die theoretische Denkmöglichkeit und moralische Denknotwendigkeit derselben, abstrahiert jedoch völlig von dem ideellen Gehalte der Offenbarung und dem Zusammenklange desselben mit dem inneren Wesen und tieferen Denkstreben des Menschen, bleibt also in seiner philo-

sophischen Untersuchung bei einem ganz äußerlichen Verhältnis zum Gegenstande seiner Untersuchung stehen. In seiner Opposition gegen die Kantsche Annihilierung der theoretischen Vernunft tritt er teilweise in die von Stattler betretenen Wege, wie denn überhaupt eine gewisse Geistesverwandtschaft zwischen Stattler und Hermes nicht zu verkennen ist, deren sich auch letzterer vollkommen bewußt war; beider Denken bewegt sich in den Kategorien der Möglichkeit und Notwendigkeit, das in Natur und Geschichte gegebene Wirkliche bleibt ihnen schlechthin nur ein Gegebenes. In seinem Bestreben, von den Erscheinungen des bewußten Seelenlebens ausgehend, das objektiv Wirkliche und Reale als denknotwendigen Grund dieser Erscheinungen zu gewinnen, berührt er sich mit dem psychologischen Ausgangspunkte der Güntherschen Spekulation, welcher er auch darin begegnet, daß er die Vernunft als Vermögen zu begründen faßt, und ihr den Begriff des Grundes als den spezifisch und einzig ureignenden Gedanken zuschreibt. Aus dieser Gemeinschaft erster Ausgangspunkte des philosophischen Forschens wird denn auch die Beteiligung einiger älterer Freunde Günthers an dem durch Hermes' Schüler ins Leben gerufenen periodischen Unternehmen, der Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie[1]) zu erklären sein.

Hermes besaß eine ausgezeichnete Lehrgabe, und fesselte durch dieselbe einen Kreis von Anhängern, welche sein Lehrsystem annahmen, und in Anwendung auf Fragen und Probleme des Rechtes, der Moral und Religion auf philosophischem und theologischem Gebiete vertraten. Am nächsten stand ihm sein ältester Schüler und Freund, Klem. Aug. v. Droste-Hülshoff, der die „Einleitung" bereits in Münster unter Hermes studiert, sodann aber der Rechtswissenschaft sich gewidmet, und nach ernsten Vorbereitungen zu Bonn als Rechtslehrer sich habilitiert hatte. Seine erste literarische Leistung war ein vom Standpunkte der hermesischen Philosophie abgefaßtes Lehrbuch des Naturrechtes[2]), welches sein Verdienst darin sucht, eine bei Kant und Fichte vergeblich zu suchende sichere Grundlage für die Theorie des Vernunftrechtes aufgewiesen zu haben. Droste deduziert die natürliche

[1]) Bonn 1832 ff.

[2]) Bonn 1823, 2. Aufl. 1831.

Rechtsbefugnis des Menschen aus der Würde desselben als moralischen Selbstzweckes; aus der Reflexion auf diese Würde und Bedeutung des Menschen ergibt sich als erste und oberste Regel, daß der Mensch jede ohne seine Einwilligung unternommene Handlung eines anderen, durch welche er zum bloßen Mittel herabgewürdiget wird, nötigenfalls mit Gewalt von sich abhalten könne. Gerecht ist jedes Sein und Thun des Menschen, wobei alle anderen Menschen als Selbstzwecke bestehen können; Recht ist jede Befugnis zu einem nach dem Rechtsgesetze erlaubten Sein oder Thun in einem einzelnen Akte, der nach eben diesem Gesetze frei vom Zwange sein soll. Subjekt des Rechtes ist der Mensch zufolge seiner eigentümlichen Natur als geistig-sinnliches Vernunftwesen. Droste teilt das Naturrecht in das allgemeine und besondere ein; das erstere handelt von den natürlichen Rechten des Menschen als Menschen, letzteres faßt das natürliche Familienrecht, Staatsrecht und Kirchenrecht in sich. Aufgabe des natürlichen Kirchenrechtes ist, die Befugnisse und Rechtsansprüche der Kirche als Religionsgesellschaft und der diese Gesellschaft leitenden Gewalt aus Grundsätzen des natürlichen Rechtes zu deduzieren, und denselben gemäß zu bestimmen. Obschon die sich selbst überlassene Vernunft keinen Menschen verpflichtet, einer Kirche anzugehören, so steht es doch jedem frei, einer äußeren Religionsgenossenschaft anzugehören oder eine solche zu bilden, solange nicht andere Menschen durch diese Gemeinschaft verhindert werden als Selbstzwecke zu existieren. Die Kirche hat folglich ein Recht zu sein, und für die von der Wahrheit einer göttlichen Offenbarung überzeugte Vernunft wird, sofern die Offenbarung Teilnahme an einer Kirche fordert, diese Teilnahme Pflicht, und also das Recht der Teilnahme ein Unrecht. Von diesem Gesichtspunkte aus hatte Droste schon vorausgehend das Kirchenrecht in einer kleinen Schrift begründet [1]); später ging er daran, auch das positive christliche Kirchenrecht darzustellen [2]), welches er nach Vorausschickung einer methodologischen Einleitung in das äußere und innere Kirchenrecht abteilt, und in der ersteren dieser beiden Abtei-

[1]) Ueber das Naturrecht als eine Quelle des Kirchenrechtes. Bonn 1823.

[2]) Grundsätze des gemeinen Kirchenrechtes der Katholiken und Evangelischen, wie sie in Deutschland gelten. Münster 1827, 2 Bde., 2. Aufl. 1832.

lungen das Verhältnis der Kirche zum Staate, und der verschiedenen Kirchen zu einander behandelt, die zweite Abteilung aber in die Lehren von der Verfassung und von der Verwaltung der Kirche zerfallen läßt. Das Werk ist nach seiner ganzen Anlage auf die Verhältnisse und Interessen eines paritätischen Staates berechnet; das sogenannte philosophische Kirchenrecht bildet die geistige Grundlage der im positiven Rechte darzustellenden kirchlichen Rechtsverhältnisse der Katholiken und Protestanten. Daß diese Art der Fundierung und Behandlung des Gegenstandes trotz der über den Verdacht eines konfessionellen Indifferentismus erhabenen Gesinnung des Verfassers eine verfehlte sei, wurde dem Verfasser sofort in der Tübinger Quartalschrift bemerkt [1]). Die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche anbelangend, erklärt sich Droste offen und ausdrücklich zum gallikanischen System, weil er einzig in diesem gegenüber den Ultras nach rechts und links die Gewähr eines dauernden Friedens zwischen Staat und Kirche erblickt; nicht die nach der äußersten Rechten ablenkenden Ultras, sondern die gemäßigten Gegner derselben seien die wahren Freunde der Monarchie und Hierarchie. Übrigens muß hervorgehoben werden, daß Droste die mit dem Scheine der Katholizität gleißenden liberalkirchlichen Ultras mit Nachdruck und Entschiedenheit bekämpfte, und gegen den Redakteur des „Kanonischen Wächters", den weimarschen Regierungsrat Alex. Müller wiederholt zu Felde zog.

Wie Droste das Naturrecht, so bearbeiteten W. Esser in Münster und Elvenich in Breslau die Moralphilosophie vom hermesischen Standpunkte [2]). Beide Verfasser gründen ihre philosophische Moral auf die praktische Anerkennung der Menschenwürde an sich und anderen. Elvenich unterscheidet zwei Prinzipien, jenes der Sinnlichkeit, welches, auf das Angenehme gehend, den Glückseligkeitssystemen zu Grunde liege, und jenes der praktischen Vernunft, welche auf Achtung der Menschenwürde dringt. Ersteres sei berechtiget, soweit dadurch nicht dem zweiten derogiert werde. Dies ist nun eigentlich nur eine teilweise Ermäßigung des Kantschen Rigorismus, durch die indes das

[1]) Jahrg. 1828, S. 478 ff.

[2]) Esser, Moralphilosophie. Münster 1827. — Elvenich, Moralphilosophie. Bonn 1830 f., 2 Bde.

Verfehlte der Kantschen Lehre nicht gänzlich und vollkommen beseitiget wird; die Identifizierung des Glückseligkeitstriebes mit dem Begehren nach dem sinnlich Angenehmen zeugt von einem völligen Verkennen des in der menschlichen Seele tiefstliegenden Zuges nach Gott als Gegenstand der absoluten Befriedigung, in welcher Vollkommenheit und Seligkeit zugleich und in unzertrennlicher Verknüpfung miteinander gegeben sind. Aus der philosophischen Literatur der hermesischen Schule sind weiter noch die erkenntnistheoretischen Schriften Elvenichs [1]) und Biundes [2]), und des letzteren Fundamentalphilosophie [3]) hervorzuheben. Baltzer in Breslau, der selbständigste unter Hermes' Schülern, vertrat in seinen ersten theologischen Anläufen, vom Jahr 1823 an, die Sache des Hermesianismus im Hinblicke auf die konfessionelle Spaltung Deutschlands und auf die Irrungen des protestantischen Konfessionsglaubens, zu deren geistiger Überwindung ihm eine im Sinne der hermesischen Philosophie angebahnte rationale Verständigung das geeignete Mittel zu sein schien. Die hermesische Lehre hatte im Laufe eines Dezenniums an allen katholischen Akademieen des preußischen Staates, in Bonn, Köln, Trier, Münster, Breslau, Braunsberg eifrige Vertreter gefunden, stieß aber bald selbst innerhalb dieses ihres Verbreitungsbezirkes auf Widerspruch, der zusehends lauter sich vernehmlich machte, und zufolge der gereizten Gegenreden der Hermesianer in einen offenen Kampf überging; Hast in Münster und Alex. v. Sieger, Pfarrer in Mühlheim, traten unter ihrem Namen mit Schriften gegen die hermesische Schule hervor, die Aschaffenburger Kirchenzeitung [4]) hielt eine ständige Opposition gegen dieselbe aufrecht. An der Bonner Fakultät behauptete die Schule zu Hermes' Zeiten eine fast unbestrittene Herrschaft; der Kölner Erz-

[1]) De Fichtei idealismo, deque ejus discrimine ab Hermesii realismo. Breslau 1832.

[2]) Ueber Wahrheit im Erkennen und den Weg zu ihr. Trier 1835.

[3]) Trier 1838.

[4]) Begründet im Jahre 1829 durch Pfarrer H. J. Schmitt und in Offenbach erscheinend, von a. 1831—35 in Aschaffenburg aufgelegt und von einem Vereine von Katholiken herausgegeben, später als „Herold des Glaubens" unter Pfeilschifters Oberleitung weitergeführt (a. 1836—43).

bischof, Graf Ferd. v. Spiegel, war ein eifriger Gönner Hermes', und sendete, da der laute Streit zwischen den Hermesianern und ihren Gegnern endlich auch die Aufmerksamkeit Roms auf sich zog, wiederholt beruhigende Versicherungen über die hermesische Lehre nach Rom. H. Klee, welcher im Jahre 1830 einem Rufe der preußischen Regierung nach Bonn gefolgt war, hatte inmitten der von lauter Anhängern des Hermes besetzten Fakultät einen ebenso schweren Stand, als früher Seber, der zufolge seines Dissenses mit Hermes und dessen Anhängern und Partisanen sich genötiget gesehen hatte, Bonn zu verlassen, und nach Löwen übergesiedelt war. Einen gefährlichen Gegner ahnte Hermes in C. H. Windischmann, Professor der Medizin und Philosophie an der Bonner Universität; und in der That unterbreitete dieser später, nachdem man in Rom die hermesische Sache einer genaueren Prüfung zu unterziehen unternommen hatte, wahrscheinlich infolge einer an ihn ergangenen Aufforderung, dem heiligen Stuhle ein Gutachten über Hermes' „Einleitung." Die a. 1833 in Rom eingeleitete Prüfung der hermesischen Lehre fiel zu ungunsten derselben aus; und am 25. September 1835, ungefähr zwei Monate nach des Erzbischofes Spiegel Tode (gest. 2. August 1835) erließ Papst Gregor XVI. das Breve: Dum acerbissimas, in welchem beide „Einleitungen" des Professors Hermes zusamt dem ersten Teile seiner Dogmatik verdammt und verboten wurden; ein paar Monate später folgte das Verbot der beiden anderen Bände der Dogmatik nach. Das päpstliche Dekret legt den Schriften des Hermes anstößige und wider den Sinn der kirchlichen Lehre verstoßende Äußerungen zur Last über die Natur des Glaubens und die Glaubensregel, über Schrift, Tradition, Offenbarung und kirchliches Lehramt; über die motiva credibilitatis, über die Beweise für Gottes Dasein, über Gottes Wesen, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Freiheit und über den Schöpfungszweck, über die Notwendigkeit der Gnade, über die Spendung derselben und der göttlichen Gnadengaben, über die von Gott ausgeteilten Belohnungen und Strafen; über Urzustand, Erbsünde und Stand des gefallenen Menschen. Als allgemeines Merkmal der hermesischen Irrtümer wird angegeben: unwillkürliche Tendenz zum Skeptizismus und Indifferentismus, ungerechte Verdächtigung und

Herabsetzung rechtgläubiger Schulen, Anstreifen an häretische Meinungen, Resuscitation älterer, bereits verdammter Irrtümer. Der neuernannte Erzbischof von Köln, Klem. Aug. v. Droste-Vischering, war der hermesischen Lehre schon früher entschieden abhold gewesen, und fühlte sich infolge des von Rom aus gefällten Urteiles um so mehr aufgefordert, derselben entgegenzutreten; er legte den neugeweihten Priestern und einigen zu Pfarrstellen zu befördernden Kaplänen 18 gegen die hermesische Lehre gerichtete Thesen vor, und untersagte den Kandidaten der Theologie, den Vorlesungen einiger Professoren in Köln beizuwohnen, welche seinen Vorkehrungen widerstrebten. Die Anhänger des Hermes behaupteten, daß ihr Lehrer jene Irrtümer nicht vorgetragen hätte, welche von Rom aus verurteilt würden; J. Braun und Elvenich reisten nach Rom, in der Hoffnung, durch persönliche Angaben eine Abänderung des erlassenen Urteiles erwirken zu können, was ihnen selbstverständlich nicht gelang[1]). Es währte eine Weile, ehe die Wogen der hermesischen Bewegung sich völlig ebneten; indes hatten auf theologischem Gebiete bereits andere, geistig tiefer gehende Bestrebungen mächtig durchgegriffen, welche ein innigeres und innerlicheres Verständnis der christlichen Wahrheit in sich trugen, als es von Seite der hermesischen Schule dargeboten wurde; und so konnte es denn nicht fehlen, daß selbst vielen Anhängern dieser Schule die Unzulänglichkeit der von Hermes zur Erreichung des Offenbarungsglaubens eingeschlagenen Wege, sowie seine Auffassung wichtigster und vornehmster Punkte der kirchlichen Dogmatik einleuchtete. Indes fehlte es eine Zeit lang an einer klaren und bündigen Exposition und Beleuchtung der hermesischen Doktrin vom Standpunkte der kirchlichen Rechtgläubigkeit und mit Beziehung auf jene verschiedenen Punkte, welche durch den heiligen Stuhl als unverträglich mit der kirchlichen Erblehre bezeichnet worden waren. Eine im Jahr 1845 erschienene

---

[1]) Vgl. Acta Romana. Ediderunt Dr. Braun et Dr. Elvenich. Hannover und Leipzig 1838. — Dagegen Zell: Acta antihermesiana, quibus liber, dictus Acta hermesiana, quem in causa Hermesii doctrinae per literas apostolicas proscriptae edidit Dr. Prof. Elvenich, dilucidatur et refutatur. Köln 1838 (neue Auflage mit Zusätzen: Sittard 1839).

Schrift von F. X. Werner[1]) gab zum erstenmale eine zusammenhängende Darstellung und theologische Kritik der dogmatischen Irrtümer der zensurierten Schule, in deren Widerlegung der Verfasser an den hermesischen Begriff der heiligmachenden Gnade anknüpft. Während Schrift und Tradition allüberall von einer inneren Gemeinschaft Gottes mit dem wiedergebornen Menschen reden, die durch Christi Gnade vermittelt werde, besteht nach hermesischer Ansicht die Heiligungsgnade bloß in einer dauernden Geneigtheit Gottes, dem Menschen die Gnadenhilfe zu leisten, die demselben nötig ist, um sich stets in der herrschenden Liebe Gottes zu erhalten; die reale Lebensgemeinschaft mit Gott wird demnach zu einer bloß formalen Einheit des Menschen mit Gott herabgedrückt, die lebendige Einwirkung Gottes auf einen bloßen Willensakt Gottes reduziert, der die heiligmachende Gnade gewissermaßen für sich behält und in sich zurückbehält. Dem Gesagten zufolge kann Hermes auch von der Rechtfertigung nur höchst ungenügende Vorstellungen haben; er faßt sie beinahe ebenso äußerlich, wie Luther, und unterscheidet sich nur dadurch von den Reformatoren, daß er neben dem positiv geneigten Willen Gottes auch noch eine aktuelle Rechtfertigung, die unter dem Beistand der Gnade durch das eigene Streben des Menschen nach Gerechtigkeit zu stande kommt, als conditio sine qua non von der Seligkeit, und somit auch der Sündennachlassung fordert. Da die Lehren von der Rechtfertigung und Heiligung mit jenen über Schuld und Sünde aufs engste zusammenhängen und in einem Korrelativverhältnisse zu demselben stehen, so werden die Mängel der hermesischen Doktrin über die ersteren Lehren sich auch in seinen Anschauungen über letztere reflektieren. Der Begriff einer Erbschuld findet in seinem dogmatischen Systeme keine Stelle; er weiß nur von einer erblichen Begierlichkeit, in die er das Wesen der Erbsünde setzt, völlig übersehend, daß die Erbsünde von den Getauften hinweggenommen ist, während die Begierlichkeit oder unordentliche Sinnlichkeit bleibt, soweit sie nicht, wie Hermes selber lehrt, in Kraft der Gnade durch sittliche Selbstanstrengung

[1]) Myletor (pseudonym), der Hermesianismus, vorzugsweise von seiner dogmatischen Seite dargestellt in Briefen zweier theologischen Freunde. Regensburg 1845.

überwunden wird. Da die Begierlichkeit erst als freigewollte sündhaft ist, so ist die Erbsünde, wenn sie einzig in der Begierlichkeit besteht, eigentlich keine Sünde; das Trienter Konzil erklärt aber die Erbsünde als Sünde im wahrhaften und eigentlichen Sinne, daher die Wesensform derselben, und der Sünde überhaupt, in etwas anderem gesucht werden muß, als worin Hermes und seine Schule sie suchen. Die Essenz der Sünde liegt nicht in der Konkupiszenz als aktualem Zustande, sondern in der Abgewandtheit und Losgerissenheit des menschlichen Geistes vom göttlichen absoluten Geiste, die nur durch Wiedereinsetzung des Menschen in einen realen und habituellen inneren Lebensverkehr mit Gott aufgehoben werden kann. Ein solcher Verkehr muß demnach auch am Anfange vor der ersten Sünde bestanden haben; Hermes hingegen bekämpft die Vorstellung einer Begründung des ursprünglichen Gerechtigkeitszustandes in einem übernatürlichen Prinzipe mit ausdrücklichen Worten, obschon er, sonderbar genug, die Notwendigkeit einer aktuellen Gnade zur Erhaltung jenes Zustandes behauptet; es wäre konsequenter gewesen, wenn er diese Notwendigkeit geleugnet hätte. Wer nicht von dem Gedanken des absoluten göttlichen Wesens ausgeht, und die Notwendigkeit einer göttlichen Einwirkung auf den Menschen nicht aus der Unmöglichkeit dessen, daß er als bedingtes oder geschaffenes Wesen sich aus sich selber entwickele, begreift, wird den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit nie anders, denn als einen rein natürlichen fassen können. Ein solche Anschauung wäre den philosophischen und theologischen Vordersätzen des hermesischen Systems gemäß gewesen, in welchem die göttliche Absolutheit nach keiner Seite hin zu ihrem vollen Rechte kommt; Gott ist Hermes nicht das allausfüllende, alldurchdringende, in allem wirkende Wesen, sondern ein höchstes Individuum über den vielen anderen Individuen und Kräften außer ihm, welchen „ein Wirken ohne Gott“ zugestanden wird; damit ist notwendig eine Beschränkung der göttlichen Absolutheit involviert, wie denn in der That Hermes von seinem philosophischen Standpunkte aus zum Verständnis der absoluten Güte und Allmacht zu gelangen unvermögend ist. Da Hermes die Idee der göttlichen Absolutheit nicht in ihrer Tiefe erfaßte, so ließ er sich verleiten, den letzten Zweck der Kreatur nicht in das göttliche Wesen,

sondern in die Kreatur selbst hinein zu verlegen. Dies hat nun wieder seine wesentlichen Folgen in Beziehung auf wichtigste Lehrstücke der Dogmatik; der Glückseligkeitszweck der Kreatur bestimmt das ganze Handeln Gottes ad extra, die Erlösung, selbst die strafende Wirksamkeit Gottes, wodurch die dogmatischen Grundideen von der Freiheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes auf das Empfindlichste geschädiget werden. Wie Hermes den Genugthuungstod Christi dadurch motiviert, daß derselbe von Gott als die zweckmäßigste und eindringlichste Veranschaulichung der Größe unserer Sünden erkannt wurde, so leitet er auch die Androhung der ewigen Sündenstrafen aus der Absicht Gottes her, die Menschen von Sünden abzuschrecken; nur ist Gott, nachdem er die Drohung ausgesprochen hat, um seiner Wahrhaftigkeit willen auch genötiget, ihr trotz seiner Güte Folge zu geben. So dominiert der Glückseligkeitszweck der Geschöpfe über Gott selbst, und unterwirft ihn dem Zwange einer Notwendigkeit, die aus seinem Wesen nicht hervorgeht; zufolge dieser Notwendigkeit, nicht aus Abscheu vor der Bösartigkeit der Sünde, muß Gott ewige Strafen über Sünder verhängen, zufolge dieser Notwendigkeit gab er den Heiligsten und Gerechtesten in den Tod hin, welcher der Sünde Strafe ist. Angesichts dieser Mißstände der hermesischen Lehre ist man vollkommen berechtiget, zu sagen, daß Hermes das Wesen Gottes verkenne, daß ihm dasselbe inhaltslos sei; er anerkennt wohl alle durch die christliche Lehre prädizierten Eigenschaften Gottes, aber sie sind ihm, wie das Wesen Gottes, ohne realen Gehalt, bloß formal. Darum ist das Erlösungswerk und die Genugthuung ebenfalls nur formal, und die Strafe, welche die subjektiv Unerlösten endlich trifft, steht in keiner wesentlichen Beziehung zu der Schuld selbst. Die Beweisführung für Gottes Dasein anbelangend, kann man Hermes das Verdienst nicht absprechen, den kosmologischen Beweis besser geführt zu haben, als es seine Vorgänger thaten; auch wird man nicht allzusehr tadeln können, daß er gegen den ontologischen Beweis viele Bedenken hegt. Rügenswert ist jedoch, daß er den physiko-theologischen und moralischen Beweis nicht gelten lassen will, und den Beweis aus der Übereinstimmung der Völker vornehm ignoriert. Das päpstliche Breve wirft Hermes vor, von dem königlichen Wege der kirch-

lichen Tradition und der heiligen Väter abgewichen zu sein und einen Weg eingeschlagen zu haben, der zu jeder Art von Irrtum führe, indem Hermes den positiven Zweifel zum Ausgangspunkt der theologischen Untersuchung mache und die Vernunft als Hauptrichtschnur und einziges Mittel zur Erlangung der Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten bezeichnet habe. Die Hermesianer verstanden den Ausdruck positiver Zweifel in einem Sinne, den das Breve nicht meinte, und beschwerten sich über eine ungerechte Verkennung ihres Meisters; es ist aber von Kuhn und anderen zur Genüge nachgewiesen worden, daß der betreffende Ausdruck auf Hermes' Verhalten zur christlichen Glaubenswahrheit, die von ihm als nicht ihren Grund in sich selber habend, sondern eines Beweises von außen her bedürftig, dargestellt werde, gar wohl passe; und dies um so mehr da Hermes geradezu auffordert, sich gegen jede als Wahrheit ausgegebene Lehre solange skeptisch zu verhalten, als nicht jede Einrede abgewiesen, jede Schwierigkeit gehoben und der betreffende Lehrpunkt vollständig und zwingend bewiesen sei. Die Beschuldigung des Rationalismus anbelangend muß man sich erinnern, daß nach hermesischer Ansicht Gott die übernatürlichen Wahrheiten dem Menschen nur durch Einwirkung auf dessen Verstand zugänglich machen könne, und die übrigen Seelenkräfte zur Erkenntnis der Wahrheit im allgemeinen nicht nur nichts beitragen, sondern, wo sie wirken, nur störend auf den Verstand (ratio) einwirken. Ganz anders die großen christlichen Lehrer, welche den Einfluß von Herz und Wille, und zuhöchst jenen der Gnade, in Erkenntnis der Wahrheiten unseres Heiles nachdrücklichst betonen. Die Hingabe an die Auktorität des biblischen Lehrwortes motiviert Hermes dadurch, daß gewisse moralische Pflichten ohne eine solche Sanktion durch Gottes Wort nicht ausreichend gestützt wären; als ob nicht gerade der Zweifel an der Verbindlichkeit solcher Pflichten gegen die Auktorität jenes angeblichen Gotteswortes gewendet werden könnte! Er verbessert allerdings dieses hinkende Postulat durch die nachträgliche Bemerkung, daß die Divergenz der philosophischen Lehranschauungen über das Sittliche das Bedürfnis einer höheren Auktorität nahe lege, durch deren normgebende Regeln dem Menschen eine objektiv vollkommene Erfüllung seiner Pflichten möglich gemacht werde.

Hätte er diesen gelegentlich geäußerten Gedanken tiefer beherziget, wie ganz anders würde sich seine Einleitung gestaltet haben! In seinen Regeln über Interpretation der Schrift ist es einzig auf vernunftsichere Ergebnisse der Interpretation abgesehen; die kirchliche Tradition wird auf die Aussage der Väter und Konzilien beschränkt, vom lebendigen Gemeinbewußtsein der Kirche abstrahiert, somit der consensus ecclesiae dispersae beiseite gesetzt, und nur das buchstäblich Ausgesprochene als dogmatisch bindend anerkannt. Auch ist der hermesischen Schule die Behauptung eigen, daß die Infallibilität der Schrift aus der Tradition nicht erwiesen werden könne, und der Versuch einer solchen Beweisführung eine petitio principii in sich schließe; man müsse zuerst erkannt haben, daß die Apostel inspiriert waren, ehe man die Unfehlbarkeit ihrer Nachfolger im Lehramt beweisen könne. Augustinus sagt dagegen: Ego ecclesiae non crederem, nisi ecclesiae catholicae me permoveret auctoritas!

Neben dieser theologischen Kritik des Hermesianismus ist eine andere, philosophische, von A. Kreuzhage[1]) hervorzuheben, welche das Verhältnis des von Hermes eingenommenen Vernunftstandpunktes zu den Aufgaben einer christlichen Philosophie zu bestimmen bemüht ist. Kreuzhage stellt der abstrakten Verstandeswissenschaft die lebendige, das innere Wesen erfassende Erkenntnis als die echt philosophische entgegen, und weist dieser eine doppelte Aufgabe zu, deren eine, in der antiken, vorchristlichen Philosophie mit Erfolg durchgeführt, auf die endlichen Verhältnisse, die andere auf die ewigen Verhältnisse des Menschen sich bezieht. Diese ewigen Verhältnisse kann der Mensch nur im Lichte der Offenbarung richtig und voll erfassen, und soweit davon auch ein tiefstes Verständnis der endlichen Beziehungen des Menschen abhängt, ist überhaupt nur auf christlichem Standpunkte eine vollkommen befriedigende Philosophie möglich. Die großen Resultate dieser Art von Philosophie liegen in den Denkmälern christlicher Weisheit aus der scholastischen und patristischen Epoche vor; die von den großen, erleuchteten Denkern dieser Epochen gehobenen

---

[1]) Beurtheilung der hermesischen Philosophie mit Beziehung auf das Verhältniß der Philosophie zum Christenthum. Münster 1838.

Schätze der Erkenntnis mochte eine spätere Zeit wohl verschmähen, konnte sie aber nicht ersetzen. Die lebendige Erkenntnis der Wahrheit ist einzig im innigen Verein der Offenbarung und Philosophie, welche beide im Denken jener Männer sich innigst durchdrangen. Mit Cartesius zerfiel dieser innige Verein, die Philosophie trennte sich wieder vom Christentum, und gründete sich einzig auf den menschlichen Geist und auf die Natur. Sie ging zunächst von dem als allein Gewissem erklärten denkenden Ich aus, und betrachtete alles, was nicht diesem abstrakten Ich als solchem angehörte, für ein Ungewisses und Problematisches, das erst vom denkenden Ich seine Bewährung zu empfangen habe. So wurde der Zweifel der Ausgangspunkt und die negative Grundlage der neueren Philosophie; die positive Grundlage derselben war das sich nur auf sich beziehende, und so auch das Sein von sich ableitende Denken, vor welchem sich demnach auch der Glaube an die geoffenbarte Wahrheit rechtfertigen sollte. Damit war die im getrübten Lichte stehende menschliche Denkvernunft gewissermaßen zur Richterin und zum Maßstab dessen eingesetzt, wovon sie selber Licht zu empfangen hat, um vollkommen und vollständig sehen zu können. Die notwendige Folge davon war, daß der Inhalt der Offenbarungswahrheit dem philosophischen Denken als ein äußerlicher, unbegriffener gegenüberstehen blieb, der bloß auf äußere Zeugnisse hin als wahr gelten konnte, aber nur dort, wo das christliche Interesse in der Philosophie nachwirkte, als wahr anerkannt wurde. Die vom Offenbarungsglauben losgerissene Philosophie entwickelte sich in einer doppelten Richtung, je nachdem sie auf einen psychologischen oder sinnlichen Empirismus sich stützte; auf den sinnlichen Empirismus gestützt verlor sie sich in Sensualismus und Materialismus, auf Grund des psychologischen Empirismus und von einer abstrakten Auffassung des Geistigen ausgehend ging sie in Idealismus und spiritualistischen Pantheismus über. Locke und Berkeley sind die Repräsentanten dieser beiden Extreme, welche Hume miteinander vermitteln zu wollen schien, aber es nicht weiter brachte, als dahin, den Widerstreit der empirischen Auffassung und der Reflexion aufzuzeigen; der Zweifel wurde von ihm als Wesen der Philosophie aufgefaßt, eine zweifellose Erkenntnis der Wahrheit erschien ihm philosophisch unerreichbar. Das Gebiet dieses

sensualistischen und psychologischen Empirismus mit seinen skeptischen Folgerungen und mit Reflexionen darüber, um die Zweifel durch Beweise zu beseitigen — die sogenannte Reflexionsphilosophie — ist das Gebiet, auf welchem auch die hermesische Philosophie sich bewegt. Auch sie hat eine empiristische Grundlage, und sieht es als ihre Aufgabe an, zu untersuchen, ob die empirischen Notionen auch in der Reflexion Stand halten, worin nach dieser Lehre das höchste Kriterium der Wahrheit beruht. Da nun die Reflexion im Kreise der bloßen Erscheinungen verharrt und über die Gegensätze derselben nicht hinauskommt, so kann eine gründliche Vermittelung derselben nicht gelingen; es ergeben sich vielmehr lauter Resultate, denen der ursprüngliche, als berechtiget und wissenschaftlich notwendig zugelassene Zweifel anhaftet, der als solcher unüberwindlich wäre, und es am allerwenigsten zu einem geistigen Zusammenschlusse mit der christlichen Offenbarungswahrheit kommen lassen würde, wenn nicht die Kantsche praktische Vernunft adoptiert würde und einen Ausweg darböte, indem sie die theoretische Vernunft verpflichtet, das derselben zweifelhaft Erscheinende für wahr zu halten. So wird der Empirismus durch das Gebot der praktischen Vernunft recht eigentlich gezwungen, eine affirmative Stellung zum Christentum einzunehmen, und sich sogar, seiner Natur völlig zuwider, zu einer philosophischen Einleitung in die Theologie ausbilden zu lassen. Man möchte vielleicht sagen, daß ja Hermes nicht bei der verständigen Reflexion stehen geblieben sei, sondern sich zum Standpunkte des Vernunftdenkens erhoben, und da wirklich einen realen Boden für die auf das Wesen der Dinge gerichtete Forschung gewonnen habe. Allerdings trat Hermes durch den metaphysischen Begriff des Grundes in das Gebiet des Vernunftdenkens ein; aber die Bande des bloßen Empirismus und des abstrakt analysierenden Verstandes umschlangen ihn so fest, daß der halbgethane Schritt völlig resultatlos blieb; er faßte den Begriff des Grundes selbst wieder nur ganz abstrakt, indem er denselben nur im Unterschiede vom Begründeten, jedoch nicht zugleich auch in seiner konkreten Einheit mit ihm und in seiner realen Beziehung zu demselben auffaßte. Das Wirkliche, was er im bewußten Denken des Objektes gefunden zu haben glaubt, hat nur die Wirklichkeit eines problematischen Scheines objektiver Realität,

das Resultat der psychologischen Analyse ist nur wieder das bereits im Verstandesgebiete gefundene Kriterium, nämlich das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns, mithin die einzelne subjektive empirische Thatsache, über welche die hermesische theoretische Vernunft nun schlechterdings nicht hinauskommt. — Baltzer fand dieses, auch von anderen Seiten ausgesprochene Urteil hart, und glaubte[1]), man müsse Hermes wenigstens so viel zuerkennen, daß er im Kritizismus den Weg zum Realismus entdeckt habe und dadurch über den Kantschen Idealismus hinausgekommen sei; gestand übrigens zu, daß sich die semirationalistischen und semipelagianischen Elemente der hermesischen Lehre nicht abläugnen lassen, und suchte in der Güntherschen Spekulation Beruhigung. Wir werden später auf die von Kleutgen gegen die Günthersche Spekulation, als eine Fortsetzung der hermesischen Irrungen gerichtete Polemik zurückkommen; von seiner Kritik der hermesischen Lehre können wir absehen, da das Wesentliche derselben, soweit es den theologischen Teil der hermesischen Doktrin betrifft, vor Erscheinen von Kleutgens „Theologie der Vorzeit" bereits in der vorhin erwähnten Schrift Fr. Werners erschöpft wurde. Nur einen von Kleutgen speziell hervorgehobenen Punkt können wir nicht unerwähnt lassen, welcher Hermes' Verhältnis zur älteren christlichen Philosophie, zu jener der Kirchenväter und Scholastiker, betrifft. Hermes spricht derselben schlechthin jeden Wert ab; sie sei entstanden durch das Bemühen, eine positive Übereinstimmung der Geheimnisse des Christentums mit der Philosophie nachzuweisen, und darzuthun, daß und wie dieselben vorstellbar seien, wobei man jedoch völlig übersehen habe, daß die von natürlichen Dingen hergenommenen Begriffe auf sehr viele Gegenstände, die uns geoffenbart sind, nicht als eigentliche, sondern nur als analoge übertragen werden können. Die großen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts, ein Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, vermieden einen solchen Gebrauch der Philosophie, kamen aber nicht darauf, die geistige Wurzel der von ihnen bekämpften Häresien aufzudecken und zu zeigen, wie dieselben eben nur aus dem

---

[1]) Beiträge zur Vermittelung eines richtigen Urtheiles über Katholicismus und Protestantismus. Breslau 1839, 2 Tle.

erwähnten verfehlten Gebrauche der Philosophie entstanden seien. Ebenso verkannten die scholastischen Theologen die Aufgabe, die ihnen angesichts der durch das Abendland verbreiteten aristotelischen Philosophie oblag. Anstatt von dieser Philosophie einen positiven Gebrauch für die Theologie zu machen, hätten sie vielmehr das Nichts der ganzen alten Metaphysik zeigen sollen, welches darin bestand, daß dieselbe aus Nominalbegriffen oder bloßen Ideen auf die Realität der Substrate, d. i. der Ideen schließen wollte. Zu diesem Versehen kam noch das weitere, bereits an den Kirchenvätern gerügte, die ungerechtfertigte Übertragung der an natürlichen Gegenständen gebildeten Begriffe auf Gegenstände der Offenbarung, deren echttheologische Lehre rein positiv ist, und durch eine solche Versetzung mit ungehörigen Elementen nur entstellt werden kann So wenig aber der Philosophie eine Stelle innerhalb der durchaus positiven Theologie zu gestatten sei, ebenso nötig sei es, der Theologie eine feste philosophische Grundlage zu geben, die jedoch nicht mit Hilfe jener alten, im nominalen aufgehenden Philosophie eruiert werden könne, sondern im Geiste der neuen, auf Realität der Erkenntnis gehenden Philosophie geschaffen werden müsse.

Wir wissen bereits, was Hermes unter dieser neuen Philosophie verstand, in deren Geiste er philosophieren und die christliche Theologie rationell stützen wollte. Er betrachtete seine Philosophie als die vernunftgemäße Hinführung des menschlichen Denkens zur Anerkenntnis der christlichen Wahrheit. Die Gegner erklärten sein Beginnen für ein an sich unmögliches und widersinniges, durch welches zugleich dem christlichen Glauben, als einer in Kraft der prävenierenden Gnade vollzogenen freigewollten Hingabe an die geoffenbarte Wahrheit derogiert würde, und wollten, daß die Philosophie dort beginnen solle, wo Hermes sie aufhören ließ. Sie standen also für den intellectus ex fide ein, während Hermes umgekehrt auf dem Intelligo ut credam bestand. Dabei glaubten aber die Hermesianer nur die durch die Kirche selber urgierten Rechte der Vernunft zu vertreten, und beschuldigten die Gegner, zum Teil nicht ganz mit Unrecht[1]), einer

---

[1]) Dies gilt namentlich in Beziehung auf Siegers „Urphilosophie" (Düsseldorf 1831), über deren Inhalt bei Denzinger (von der religiösen Erkenntniß. Bd. I, S. 151 f.) das Nähere zu finden ist.

Verschwisterung mit den vom heiligen Stuhle verworfenen Irrtümern Lamennais' und Bautains; die aus der intuitiven Versenkung in das Objekt des christlichen Glaubens gezogenen spekulativen Anschauungen erklärten sie für Mystizismus und Pietismus, Monismus und Pantheismus, für eine Repristination verschiedener von der Kirche verworfener, und mit dem Wesen einer gesunden Frömmigkeit und wahrhaften Gläubigkeit streitender Phantastereien. Der ganze Umschwung also, welcher während der Restaurationsepoche im Zeitbewußtsein des Jahrhunderts und im geistigen Bildungsstreben des deutschen Volkes sich vollzog, war an der hermesischen Schule als eine unverstandene Thatsache vorübergegangen, zu welcher sie sich in kein positives Verhältnis zu setzen wußte. Gerade dieser geistige Aufschwung des nationalen Geistes war es aber, der, indem er die Erinnerungen des deutschen Volkes auf die Größe und Herrlichkeit der deutschen Vergangenheit hinlenkte, diese selber wieder mit ihren Gedanken und Strebungen in den Geistern auferstehen machte, und die alte Kirche, die mit der Lebensordnung des untergegangenen deutschen Reiches aufs innigste verwachsen war, in den Lichtschein einer idealen Glorie rückte. Diese Versenkung in das Gedächtnis der vergangenen Jahrhunderte weckte denn auch in sinnigen Gemütern Gedanken, denen ähnlich, welche in jenen vergangenen Zeiten gedacht worden waren; und so konnte es nicht fehlen, daß mit der wiedererwachten Begeisterung für die nationale Vergangenheit auch die ehrwürdigen Traditionen einer alten Weisheit, die in jenen Jahrhunderten gepflegt worden, wieder auflebten, und ein tiefstgehendes, mit allen edlen Strebungen der nationalen Gegenwart vermitteltes Verständnis das letzte höchste Ziel der mit dem Geistesfrühling der Romantik eingeleiteten neuen Epoche wurde. Noch ist diese Epoche nicht ausgelebt, die Vermittelung der Gegenwart mit der Vergangenheit nicht vollendet; aber alle besseren Kräfte der Jetztzeit sind mit ihren Strebungen bewußt oder unbewußt, unmittelbar oder mittelbar auf dieses Ziel gerichtet, und die vollendete geistige Bewältigung der Vergangenheit wird mit der vollendeten geistigen Regeneration der Gegenwart zusammenfallen.

Die hierauf gerichteten Bestrebungen in geschichtlicher Ordnung verfolgend beginnen wir mit jenen Männern, deren Seelen der Gedanke an jene glorreiche Vergangenheit zuerst mächtig bewegte, und sie mit der Macht eines tiefinneren Zuges aus dem Protestantismus in die katholische Gemeinschaft zurückführte oder durch die Neubelebung katholischer Jugenderinnerungen zur begeisterten Hingebung an die Sache der Religion und Kirche aufrief. Der erste unter ihnen ist Fr. Schlegel, der in der Zeit der tiefsten Erniedrigung Deutschlands unter dem Joche der Fremdherrschaft seinen Übertritt zur katholischen Kirche vollzog, zu welchem er durch ein an tiefstgehenden geistigen Mühen und Erfahrungen reiches und wahrhaft universales Bildungsstreben disponiert worden war. Nachdem er im Gebiete des dichterischen und künstlerischen Schaffens seine Seele mit dem Gefallen an der schönen Form gesättiget, in der Philosophie mit den denkkühnsten Richtungen sich vertraut gemacht, seinen Umblick im Gebiete des geistigen Schaffens der Völker über den ganzen europäischen Occident verbreitet und bis ins ferne Morgenland erweitert hatte, versenkte er sich unter den Trümmern der aufgelösten alten Reichsordnung mit seinen Gedanken und Erinnerungen in den Geist einer frommen Vorzeit, in der das deutsche Volk stark und groß gewesen, und fühlte sich von diesem Geiste mächtig angeweht; und während sich das Bild vergangener Zeiten in seiner Phantasie mit allen Reizen schmückte, die der Zauber der Romantik aufzubieten hat, erkannte er, wie in der ungebrochenen Glaubenskraft der Väter das Geheimnis ihrer Stärke lag, und wie sie in jener ungebrochenen Kraft mit ahnungstiefem Sinne und Gemüte das Höchste und das Tiefste umfaßt hatten, nach welchem sein eigener Sinn strebte, ohne daß es sich ihm bisher anders, als im Bilde einer mentalen Spiegelung und einer täuschenden Reflexion geboten hätte. Er wurde Katholik aus tiefinnerem Seelenbedürfnis, um sich die Wirklichkeit seiner geistigen Ideale zu retten, die ihm unter den Enttäuschungen einer entnüchterten, glaubensleeren und hoffnungslosen Gegenwart in nichts zu zerrinnen drohten, und weil er in dem Glauben die Macht der ewigen Verjüngung erkannte, in der die kranke Zeit sich immer wieder aufzurichten habe, um aus den Irrsalen schwerer Zerrüttungen sich zu erheben und zum Heile

und Gedeihen zu gelangen. Dieser seiner Überzeugung gab er in einer Reihe geistvoller Arbeiten Ausdruck, in seinen Vorlesungen über neuere Geschichte, und über die Geschichte der Literatur, in der Zeitschrift Concordia und letztlich in jenen drei glänzenden Werken, mit welchen er seine irdische Laufbahn abschloß, nämlich in den Philosophien des Lebens, der Geschichte und der Sprache. Seine Gedanken verbreiten sich über alles, wodurch das zeitliche Menschendasein im höheren Sinne des Wortes konstituiert wird, über Wissenschaft und Kunst, Staat und Gesellschaft — eine lebendige Vierheit in der objektiven Wirklichkeit des Lebens, gleichsam das Korrelat jener Vierheit von Potenzen: Vernunft und Phantasie, Verstand und Wille, in deren Thätigkeit das seelische Leben des Menschen sich bethätiget. Wie nun jene seelische Vierheit in Kraft eines höheren göttlichen Prinzipes sich zur höheren Einheit wieder zusammenfassen soll, in welcher es ursprünglich ein lebendiges Bild des göttlichen Dreieinen und Ureinen darstellte, so soll auch die in der objektiven Daseinswirklichkeit ausgebreitete Vierheit in der Kraft eines höheren durchgreifenden Prinzipes zu einem harmonischen Ganzen sich zusammenschließen und ein organisches Ganzes in ungebrochener Einheit und Totalität darstellen. Und dieses göttliche Prinzip des Lebens ist die Religion, die in ungebrochener Integrität und vollkommener Wirklichkeit nur in der katholischen Gemeinschaft vorhanden ist. So sehr Schlegel bemüht war, in seinem Urteile über den Protestantismus Maß zu halten, und in dem Reformationsereignisse ein den unerforschlichen Plänen der göttlichen Weltleitung dienendes Ereignis sah, so konnte er doch nicht umhin, die verhängnisschweren nächsten und entfernteren geschichtlichen Folgen desselben tief zu beklagen. Daß die Reformation die wahre Geistesfreiheit hervorgebracht habe, dünkt ihm eine großer Einschränkungen und richtigstellender Erklärungen bedürftige Behauptung; bekannt und berühmt ist die Klage, die er gegen den kunstfeindlichen Geist des Protestantismus und dessen zerstörungswütige Bethätigung in der ersten Epoche seiner Verbreitung erhob. So entschieden sich Schlegel als Katholik ausspricht, ebenso entschieden tritt die spezifische Gestaltung seines Katholizismus in der Form eines christlichen Germanismus hervor, der sich zu Albertus Magnus, zu

Die hierauf gerichteten Bestrebungen in geschichtlicher Ordnung verfolgend beginnen wir mit jenen Männern, deren Seelen der Gedanke an jene glorreiche Vergangenheit zuerst mächtig bewegte, und sie mit der Macht eines tiefinneren Zuges aus dem Protestantismus in die katholische Gemeinschaft zurückführte oder durch die Neubelebung katholischer Jugenderinnerungen zur begeisterten Hingebung an die Sache der Religion und Kirche aufrief. Der erste unter ihnen ist Fr. Schlegel, der in der Zeit der tiefsten Erniedrigung Deutschlands unter dem Joche der Fremdherrschaft seinen Übertritt zur katholischen Kirche vollzog, zu welchem er durch ein an tiefstgehenden geistigen Mühen und Erfahrungen reiches und wahrhaft universales Bildungsstreben disponiert worden war. Nachdem er im Gebiete des dichterischen und künstlerischen Schaffens seine Seele mit dem Gefallen an der schönen Form gesättiget, in der Philosophie mit den denkkühnsten Richtungen sich vertraut gemacht, seinen Umblick im Gebiete des geistigen Schaffens der Völker über den ganzen europäischen Occident verbreitet und bis ins ferne Morgenland erweitert hatte, versenkte er sich unter den Trümmern der aufgelösten alten Reichsordnung mit seinen Gedanken und Erinnerungen in den Geist einer frommen Vorzeit, in der das deutsche Volk stark und groß gewesen, und fühlte sich von diesem Geiste mächtig angeweht; und während sich das Bild vergangener Zeiten in seiner Phantasie mit allen Reizen schmückte, die der Zauber der Romantik aufzubieten hat, erkannte er, wie in der ungebrochenen Glaubenskraft der Väter das Geheimnis ihrer Stärke lag, und wie sie in jener ungebrochenen Kraft mit ahnungstiefem Sinne und Gemüte das Höchste und das Tiefste umfaßt hatten, nach welchem sein eigener Sinn strebte, ohne daß es sich ihm bisher anders, als im Bilde einer mentalen Spiegelung und einer täuschenden Reflexion geboten hätte. Er wurde Katholik aus tiefinnerem Seelenbedürfnis, um sich die Wirklichkeit seiner geistigen Ideale zu retten, die ihm unter den Enttäuschungen einer entnüchterten, glaubensleeren und hoffnungslosen Gegenwart in nichts zu zerrinnen drohten, und weil er in dem Glauben die Macht der ewigen Verjüngung erkannte, in der die kranke Zeit sich immer wieder aufzurichten habe, um aus den Irrsalen schwerer Zerrüttungen sich zu erheben und zum Heile

und Gedeihen zu gelangen. Dieser seiner Überzeugung gab er in einer Reihe geistvoller Arbeiten Ausdruck, in seinen Vorlesungen über neuere Geschichte, und über die Geschichte der Literatur, in der Zeitschrift Concordia und letztlich in jenen drei glänzenden Werken, mit welchen er seine irdische Laufbahn abschloß, nämlich in den Philosophien des Lebens, der Geschichte und der Sprache. Seine Gedanken verbreiten sich über alles, wodurch das zeitliche Menschendasein im höheren Sinne des Wortes konstituiert wird, über Wissenschaft und Kunst, Staat und Gesellschaft — eine lebendige Vierheit in der objektiven Wirklichkeit des Lebens, gleichsam das Korrelat jener Vierheit von Potenzen: Vernunft und Phantasie, Verstand und Wille, in deren Thätigkeit das seelische Leben des Menschen sich bethätiget. Wie nun jene seelische Vierheit in Kraft eines höheren göttlichen Prinzipes sich zur höheren Einheit wieder zusammenfassen soll, in welcher es ursprünglich ein lebendiges Bild des göttlichen Dreieinen und Ureinen darstellte, so soll auch die in der objektiven Daseinswirklichkeit ausgebreitete Vierheit in der Kraft eines höheren durchgreifenden Prinzipes zu einem harmonischen Ganzen sich zusammenschließen und ein organisches Ganzes in ungebrochener Einheit und Totalität darstellen. Und dieses göttliche Prinzip des Lebens ist die Religion, die in ungebrochener Integrität und vollkommener Wirklichkeit nur in der katholischen Gemeinschaft vorhanden ist. So sehr Schlegel bemüht war, in seinem Urteile über den Protestantismus Maß zu halten, und in dem Reformationsereignisse ein den unerforschlichen Plänen der göttlichen Weltleitung dienendes Ereignis sah, so konnte er doch nicht umhin, die verhängnisschweren nächsten und entfernteren geschichtlichen Folgen desselben tief zu beklagen. Daß die Reformation die wahre Geistesfreiheit hervorgebracht habe, dünkt ihm eine großer Einschränkungen und richtigstellender Erklärungen bedürftige Behauptung; bekannt und berühmt ist die Klage, die er gegen den kunstfeindlichen Geist des Protestantismus und dessen zerstörungswütige Bethätigung in der ersten Epoche seiner Verbreitung erhob. So entschieden sich Schlegel als Katholik ausspricht, ebenso entschieden tritt die spezifische Gestaltung seines Katholizismus in der Form eines christlichen Germanismus hervor, der sich zu Albertus Magnus, zu

Reuchlin, „dem tiefsinnigsten Philosophen seines Zeitalters“, den Schlegel in gewissen Beziehungen selbst über Leibniz stellt, und zu den deutschen Mystikern des Mittelalters durch wahlverwandtschaftliche Neigungen hingezogen fühlt. Die mittelalterliche Scholastik kennt Schlegel nur von Seite ihrer Entartung, deren tieferen Grund er in der Inkongruenz zwischen der christlichen Offenbarungswahrheit und der von den Scholastikern, freilich nicht unbedingt und unverändert angenommenen, heidnisch-aristotelischen Philosophie sucht. Da er aber überhaupt eine rein christliche Philosophie will, so genügt ihm auch die platonische nicht, obwohl er sie höher als die aristotelische stellt, und sucht in ihr den Quell von Ausschreitungen anderer Art, die in der Form der Schwärmerei das entgegengesetzte Extrem zu den Logomachien der entarteten Scholastik bilden. Schlegel ist eine vorherrschend künstlerische Natur, die auch im Gebiete des ideellen Schaffens nach plastischen Gestaltungen rang, und in diesen die ganze Fülle der in ihrem tiefsten Grunde erfaßten lebendigen Wirklichkeit zu umfassen strebte; darum sind seine drei letzten und reifsten philosophischen Werke nach ihrer eigentlichen Bedeutung tiefsinnige Kunstschöpfungen, die wohl in manchen einzelnen Punkten eine strenge philosophische Kritik nicht vertragen möchten, dafür aber eine Anregung vielseitigster Art bieten, und in der Vielseitigkeit derselben eine, den ganzen inneren Menschen ins Interesse ziehende, harmonische Wirkung wohlthuendster Art üben.

Schlegel suchte im Gegensatze zum Absolutismus der abstrakten Vernunft, dessen auflösenden und zerstörenden Wirkungen er begegnen wollte, eine lebendige Wissenschaft, die ihre Lebenskraft aus einem unversiegbaren göttlichen Elemente zieht, und in demselben ihr dauerndes und unzerstörbares Fundament besitzt. Die Idee des lebendigen Positiven, wenn anders, wie Schlegel sich ausdrückt, das göttliche Faktum der Offenbarung noch Idee genannt werden kann, ist ihm auch in allem Spekulativen das Zentrum der Gewißheit, und der unvergängliche Quell der Wahrheit und lebendigen Wissenschaft. Dieses lebendige Positive ist auch im Gebiete des praktischen Lebens die haltende und tragende Macht, welche das Menschheitsdasein in seiner weiten und großen Allgemeinheit, wie in jeder Sondersphäre dieser

Allgemeinheit, bis in die engste und begrenzteste herab, durchdringen muß. Das lebendige Positive ist seiner Natur nach dem Vernunftabsolutismus entgegengesetzt, der, wie er überall anorgisch wirkt, so auch auf praktischem Gebiete zum Anorgischen führt; nicht minder jener rein mathematischen und mechanischen Staatsansicht und Staatsbehandlung, welcher sich neben den Revolutionären mitunter selbst die legitimsten Regierungen zuneigen. Die Heilkraft und das Rettungsmittel gegen die politischen Schäden des Zeitlebens liegt in der Erhaltung und Entwickelung der selbständigen Korporationen und korporativen Grundsätze. Die kleinste und einfachste, nicht weiter mehr teilbare Korporation und somit das erste lebendige Positive in der menschlichen Gesellschaft ist die Familie, das höchste lebendige Positive aber ist Christus in seiner Kirche, jene große und göttliche Korporation, welche alle anderen gesellschaftlichen Verhältnisse umfaßt und unter ihrem Gewölbe schirmt, ihnen erst die Krone aufsetzt, und die Kraft der eigenen Weihe liebevoll mitteilt. Weit entfernt, die Kirche für ein bloßes Surrogat zur Ergänzung oder Unterstützung und Ausbesserung gesellschaftlicher Institutionen und Korporationen zu halten, will sie Schlegel für eine eigentümliche und eigene, durch alle Staaten hindurch und in ihrem Ziele über sie hinausgehende freie Korporation und positive Verbindung und Gesellschaft mit Gott halten und dadurch seine Anschauungsweise von jener Hallers unterschieden wissen, dem zwar mit Recht alles Privat- und Staatsrecht durchaus nur als ein positives gilt, aber das höchste lebendige Positive, Christus in seiner allgemeinen Kirche abgeht, womit seinem ganzen Werke der zusammenhaltende Schlußstein oder das ordnende ewige Wort des Lebens fehlt; in dessen Folge ihm, nach Abzug des göttlichen Geistes, nur das roh faktische und grob materielle Positive übrig bleibt. Zwischen diesen beiden Korporationen, jener einfachsten und ersten, der Familie, als dem festen Grunde in der Tiefe, und der anderen größten, weltumfassenden, der Kirche, als dem erhellenden Himmel in der Höhe, steht der Staat, alle anderen Stände, gesellschaftlichen Institute, alte und neue, wesentliche und ewige oder bloß zufällige und vorübergehende Korporationen umfassend, belebend und tragend, leitend und lenkend in der Mitte, mit seinem ganzen Sein und

Wirken an diese Korporationen, wie an seine natürlichen Organe gebunden, in ihnen lebend und webend, wie er denn auch selber, seinem inneren Wesen nach, nur eine bewaffnete Korporation, ein großes Friedensinstitut ist.

Die Natur des Staates und seiner Einrichtungen, und die Bedingungen seiner Prosperität zu untersuchen, setzte sich Schlegels Freund Adam Müller, der fast um dieselbe Zeit wie Schlegel zur katholischen Kirche übertrat und später mit ihm gemeinsam an der Zeitschrift Concordia arbeitete, als besondere Aufgabe. Sein allgemeines Ziel ist, die Idee des Staates zu erfassen im Gegensatze zum toten und abstrakten Staatsbegriffe moderner Theorien; der Staat in seiner Idee ist ihm die organische Totalität aller menschlichen Angelegenheiten, die aber durch eine innige Verbindung der bürgerlichen Gesellschaft mit der Religion salviert sind. Die wahrste und tiefste Staatskunst wird jene sein, welche die uralte natürliche Vereinigung des Staates und der Religion, die von der gegenwärtig in der Irre schweifenden Philanthropie, Humanität und geistigen Kultur nicht erkannt ist, wiederherzustellen vermag. Alles Schöne, Dauerhafte und Große in unseren bürgerlichen Verfassungen verdanken wir der christlichen Religion. Sie hat uns ein Gesetz gebracht, welches erhaben über den Wandel der Zeiten und den Wechsel des Glückes fortdauert, und den geordneten Verhältnissen des zeitlichen Menschendaseins Bestand und Dauer sichert. Es ist dies das Gesetz von der schönen Wechselseitigkeit des Lebens, in der das physisch Schwächere, Ärmere und Demütige, was der jugendliche Übermut der alten Völker mißachtet hatte, in seine ewigen Rechte eingesetzt und ins richtige Verhältnis zu dem ihm Übergeordneten gesetzt wurde. Diese Vermittelung hat ihren realen Ausdruck im korporativen Rechte und Besitze, ihren realen gesellschaftlichen Repräsentanten im geistlichen Stande, der als ein dritter neben dem Stande der Edlen und Bürgerlichen, Wehrhaften und Arbeitenden beide an Gottes Ordnung und ewiges Gesetz verweist; die reale Macht der Vergegenwärtigung dieses Gesetzes ist die Kirche, die aber, nachdem sie die geheimsten Stellen des Gesellschaftslebens mit ihren Segnungen durchdrungen, durch die undankbare Neuzeit von dem unmittelbaren Anteil an dem Regimente

der Völker ausgeschlossen wurde; und zuletzt wurde auch noch der Standesunterschied aufgehoben, den sie zu dem Ende begründet, damit jedes von den drei großen Elementen des Staates wirksam, mächtig und sichtbar repräsentiert sei. Einheit der Kirche und des Staates, und anstatt aller anderen unnützen kleinlichen Teilung der Macht, anstatt aller gemeinen politischen Ordnung die große einfache Teilung der Personen in Stände: Geistlichkeit, Adel, Bürgerschaft — oder der Sachen in korporatives Eigentum, Familieneigentum und Privateigentum: das ist das ewige Schema aller wahren Staatsverfassung die Garantie der Dauer und der Macht; in ihr liegt die echte Freiheit, das lebendige Gesetz und das wahre Fortschreiten der Völker, das Gehen derselben, nicht ihr Stürzen, nicht das bloße Fortschreiten ihrer lumières. Das, was heute (d. i. zu Müllers Zeit a. 1809) im gemeinen Leben Staatstheorie, Rechts- und Ökonomielehre heißt, ist Lehre von der allmählichen radikalen Zersetzung, Auflösung und Dismembration des Staates und alles öffentlichen Lebens vermittelst dreier ganz einfacher Begriffe: 1. vermittelst des Begriffes vom römischen Privatrecht und Privateigentum; 2. vermittelst des Begriffes vom Privatnutzen, vom reinen Einkommen, von der absoluten Teilung des reinen Einkommens, und vom Privatisieren aller Beschäftigungen des Lebens, und der damit verbundenen Abgötterei des toten und absoluten Friedens[1]); endlich 3. vermittelst des durch die Reformation und ihre weitere Ausbildung, besonders in Deutschland verbreiteten Begriffes von einer Privatreligion, und demnach von einer Privatisierung und Entnationalisierung aller Empfindungen des Lebens.

Schlegel zollte den Ausführungen Müllers Beifall[2]); Müller habe der von Bonald begründeten Idee des christlichen Staates in monarchischer Verfassung auf eigentümlichem Wege scheinbarer Paradoxie mit glänzendem dialektischen Talente die reichhaltigste weitere Entfaltung gegeben; wobei nur etwa dies vermißt werden könne, daß

[1]) Ad. Müller beschäftigte sich viel mit nationalökonomischen Fragen (Theorie des Geldes. Leipzig 1816), und machte unter anderem auch den Versuch einer Konstruktion der Staatswirtschaftslehre auf theologischer Grundlage. Vgl. hierüber meine Geschichte des Thomismus, S. 785 f.

[2]) Concordia. Wien 1823, S. 355.

besonders in den früheren Schriften Müllers dem dynamischen Spiele der Gegensätze und Gegengewichte in der Organisation des Staates noch zu viel Raum gegeben, dagegen dann die historische Grundlegung und das geschichtlich Positive in der Entwickelung der christlichen Staaten weniger zureichend berücksichtiget worden sei. Weniger zeigt sich Schlegel mit Görres einverstanden, dessen berühmte Schrift „Europa und die Revolution“ ihm in der Theorie zwischen den korporativen Grundsätzen und dem gewöhnlichen repräsentativen Scheine zu schwanken scheint. Er gesteht ihm jedoch das Lob meisterhafter Auffassung und Schilderung der jüngsten Zeitläufte zu, und steht nicht an, ihn als den umfassendsten und geistvollsten unter den deutschen Doktrinärs, als einen wahrhaft genialischen Mann zu bezeichnen. Der Gegensatz der Anschauungen, welcher zwischen Schlegel und Görres besteht, spielt aus dem Gebiete des politisch-sozialen Lebens auch in jenes der ideellen Sphäre hinüber; Schlegels positive Unmittelbarkeit in Sachen der Religion und des Glaubens stößt sich an dem von Görres fixierten Gegensatze zwischen Glauben und Wissen, der keineswegs an sich gültig und natürlich, erst durch den Protestantismus zur Geltung gebracht worden, dem besseren Altertum aber in dieser Art durchaus unbekannt gewesen sei.

Görres war, als er seine Zeitbetrachtungen: „Deutschland und die Revolution“, „Europa und die Revolution“ schrieb, schon seit länger in einem Prozesse innerer Umwandlung begriffen, der ihn zur innigsten Befreundung mit der Kirche führte, welcher er durch seine Geburt angehörte. Er, der in seinen Jünglingsjahren die französische Revolution als den Anbruch einer neuen Ära der Freiheit und allgemeinen Menschenbeglückung begrüßt hatte, wurde durch den Verlauf und die Folgen der französischen Umwälzung an seinem ursprünglichen Freiheitsideale im Laufe weniger Jahre bald völlig irre; der Despotismus des französischen Soldatenkaisertums enttäuschte seine Hoffnungen gänzlich, und die namenlosen Nöten Deutschlands unter dem schmachvollen Drucke der Fremdherrschaft weckten in seiner Seele den Schmerz und Zorn eines glühenden Patriotismus, der im rheinischen Merkur wie das Rollen eines gewaltigen Donners sich vernehmen ließ, und dem Beherrscher des Jahrhunderts den nahen Sturz weissagte. Die

patriotische Erregung seines Herzens lenkte seinen Blick in die geschichtliche Vergangenheit des deutschen Volkes und Reiches zurück und indem er betrachtend bei dieser weilte, stieg er in die Tiefen des deutschen Volksgeistes hinab, und erquickte und stärkte sich selbst an den Denkmalen der einstmaligen Größe und sittlichen Kraft seines Volkes; ebenso klar war ihm aber, daß die Wiedergeburt desselben von der Wiedererweckung des Geistes abhängig sei, der die frommen Vorväter stark und tüchtig gemacht, und die mit dem Volksleben der Vergangenheit innigst verwachsene Kirche trat ihm zusehends deutlicher und bestimmter als der wahre, ja einzige Rettungshort der in sich haltlosen und von entgegengesetzten Strebungen zerrissenen Gegenwart hervor. Das Verständnis ihres Geistes und Bekenntnisses suchte er sich durch geistige Hilfen zu vermitteln, die ihm noch reichlicher zu Gebote standen, als dem so vielseitig orientierten Schlegel. Es möchte vielleicht seit Leibniz kein deutscher Mann so viele Erkenntnisgebiete mit seinem Geiste umfaßt haben, als Görres; die Kräfte aber, mit welchen er sie umfaßte, ragten ans Riesige hinan, mit einem tiefstdringenden Ahnungsvermögen war der Wuchertrieb einer unerschöpflich spielenden Phantasie vergesellschaftet, beide aber durch die Zucht eines ihnen an Kraft gleichen Verstandes geregelt und geleitet. In seinem wissenschaftlichen Entwickelungsgange hat er sich ebenso innig mit der Naturkunde, wie mit der Sprach- und Geschichtskunde vertraut gemacht, beide Gebiete aber mit dem spekulativen Elemente in die innigste Verbindung gebracht, und somit seiner späteren religiösen Forschung ein breitestes Fundament zubereitet, auf dessen Grunde sich ihm alles im Gebiete der inneren und äußeren Erfahrungswelt, des Idealen und Realen, der Natur und Geschichte Gegebene in einer, mit der Kraft des religiösen Glaubens ergriffenen, tiefsten Zentralidee vermittelte. Die religiöse Idee beschäftigte ihn schon vom Anfange her, ging ihm aber in seinen ersten noch unreifen geistigen Anfängen in naturphilosophischen Ideen unter; ihr ethischer und historischer Gehalt drängte sich ihm erst im weiteren Verfolge seiner auf das nationale Kulturleben und auf die menschheitliche Entwickelung im großen und allgemeinen gerichteten Bestrebungen auf; nachdem er sie aber einmal von dieser Seite sicher und bestimmt ergriffen hatte, bildete er sie in

seinem geistigen Denkleben allseitig durch, und brachte sie auf allen Gebieten wissenschaftlicher Strebethätigkeit in teils gelegentlichen, teils aus absichtsvollem Forschen hervorgegangenen Schriftwerken der mannigfaltigsten Art zu einem anschaulichen Ausdrucke urtümlichster Art, der in Sprache und Gedanke einzig bleibt, in dieser seiner Einzigkeit aber zu einem Gemeingute geistiger Anregung und geistigen Genusses geworden ist, wie kein anderer neuzeitlicher Schriftsteller des katholischen Deutschlands, da sich bei keinem anderen eine so mächtige Geistesüberlegenheit mit einem so kraftvollen Eindringen in das Herz des katholischen Volkslebens vergesellschaftete, wie bei Görres. Er wußte dieses bei seinen edelsten und tiefsten Trieben anzufassen, die er zum Gegenstande seines Studiums machte, nachdem er an der Erforschung der Natur seinen Geist gesättiget; dieses Studium führte seine Auffassung der religiösen Idee aus ihrer pantheisierenden Abstraktheit in die christlich gefaßte Konkretheit hinüber, die er bereits poetisch apperzipiert hatte, ehe sie sich ihm unter dem machtvollen Eindrucke erschütternder Zeitbegebenheiten zum trostreichen lebendigen Glauben gestaltete. Wir unterlassen es, alle diese Momente und Stadien durch Verweisung auf die vielen größeren und kleineren seiner zahlreichen Schriften noch näher zu bezeichnen und weiter zu verfolgen; wir müßten sonst dem Gange seiner universalgeschichtlichen Studien von seinem ersten einschlägigen Aufsatze: „Gott in der Geschichte“ bis herab zu den „Japhetiden“ und den „Grundwurzeln des keltischen Stammes“, seinen physiologisch-anthropologischen Studien von seiner „Organonomie“ und „Physiologie“ bis herab zur „christlichen Mystik“, seinen kunstphilosophischen Anschauungen von seinen „Aphorismen über die Kunst“ bis zum „Kölner Dom und Straßburger Münster“, seinem religiös-spekulativen Entwickelungsgange von seiner ersten Abhandlung über „Glauben und Wissen“ bis herab zur Vorrede zu Sepps Leben Christi folgen, und wir müßten nebstdem seine in verschiedenen Zeitschriften, namentlich in den Heidelberger Jahrbüchern, in Menzels Literaturblatt und in der Münchener Eos niedergelegten Besprechungen über verschiedenartigste literarische Zeiterscheinungen in einem Gesamtüberblicke zusammenfassen. Wohl aber glauben wir hier noch seine dem Morgenlande zugewendeten Studien im besonderen

hervorheben zu sollen, in welchen er sich anfänglich mit Creuzer berührte, später aber, da sich ihm der Lichtpfad heiliger Überlieferung von dem dunklen träumerischen Sagengewimmel der morgenländischen Welt und Überlieferung bestimmter abhob, jene geschichtsphilosophischen Anschauungen ausbildete, welche sein geistreicher Schüler J. N. Sepp zuerst im „Leben Christi", dann in den weiteren Werken „über das Heidentum und seine Bedeutung für das Christentum" und in seinem großen Reisewerke über Palästina weiter ausführte und verarbeitete. In seiner „asiatischen Mythengeschichte" stand Görres noch ganz auf dem Boden eines naturphilosophischen Pantheismus, der aber so poetisch und sittlich edel gehalten war, daß der Durchbruch nachfolgender geklärterer und religiös tieferer Überzeugungen mit Sicherheit zu gewärtigen war; in der Vorrede zu dem zehn Jahre später veröffentlichten „Heldenbuch von Iran" stellt sich der Prozeß der geistigen Umbildung bereits als vollzogen dar, der naturphilosophische Mythizismus zeigt sich da bereits in dem Standpunkt einer geschichtsphilosophischen Anschauung transformiert, in welcher die von Görres mit Vorliebe verfolgte tiefsinnige Idee vom Zeitenrhythmus ihr wahrhaftes und ethisch vertieftes Verständnis erlangt, und die orientalische Sage und Geschichte zum Unterbau für eine universalhistorische Beleuchtung der christlich erfaßten Offenbarungsidee sich darbietet.

Mit diesen Bestrebungen sind jene K. J. H. Windischmanns verwandt, der gleichfalls eine philosophische Vertiefung der Universalhistorie anstrebte, und die Geschichte der Philosophie zur Geschichte der Intelligenz im Fortgange der Weltgeschichte[1]) gestalten wollte. Die Art, wie er das Problem der Philosophie faßte, wies ihn von selber auf die Geschichte an; von der Frage ausgehend, was Wahrheit sei, erkannte er dieselbe als eine vom Anfange her in der Menschheit vorhanden gewesene Wirklichkeit, deren Dasein durch den nachfolgenden Zweifel an ihr nur bestätiget werden konnte. Die ganze Geschichte der Philosophie, und der Menschheit in der Geschichte der letzteren bezieht sich also auf das subjektive Verhalten der Geschlechter und

---

[1]) Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte. Erster Teil in 4 Abteilungen. Bonn 1827—34.

Zeiten zu der im Menschheitsleben gegenwärtigen Wahrheit; sie ist Geschichte jenes Prozesses, in welchem sich das menschliche Denken das Vorhandensein und das Verständnis der Wahrheit zu vermitteln suchte. Die Wahrheit, welche Gegenstand der philosophischen Forschung ist, ist Gott selbst, der, wie er von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, auch seit ewig sich erkennt, begreift und bewährt. Er ist die ewige Weisheit und Liebe, die ewige Klarheit und das Licht der Welt. Er für sich bedarf es nicht, in den Kreis des werdenden und zum Begriffe sich ausbildenden Gedankens einzugehen; aber seine unendliche Liebe läßt sich herab, um die zur Vernunft berufene Kreatur durch allmähliche Erleuchtung bis dahin zu führen, daß ihr Gedanke stets seiner gedenk, ihm gegenwärtig sei, und im Frieden dieser Gegenwart vor dem ewigen Gedanken selbst zum lebendigen und energischen Gedanken, zum ordnenden Begriffe werden, sich in der vernünftigen Praxis und Kunst des Lebens verwirklichen möge. Der Geschichte der Philosophie obliegt es, zu zeigen, welcher Art diese Bewegung und Genesis der Gedankenbildung sei, und welche Gestalt der Gedanke auf der Bahn annehme, die er um die ewige Wahrheit beschreibt. Diese geschichtliche Bewegung des Gedankens hat ihr Bild und Gleichnis in den elliptischen Bewegungen der Planetenkörper um jene verborgene Mitte, die im Glanze des Sonnenkörpers sich offenbart und den durch sie gehaltenen und in ihren Bewegungen geregelten Planetenkörpern enthüllt. Wie jedes Glied des Sonnensystems einen Bestand und eine Bewegung in sich hat, während es auch im Ganzen besteht und im Ganzen sich bewegt, und die Mitte in allen gegenwärtig ist, indem alle in der Mitte gegenwärtig sind, so ist der Gedanke an die Wahrheit, indem er ihr stets gegenwärtig ist und bei ihr verharrt, auch ununterbrochen in sich und bei sich und in sich wahr; er erkennt sich und begreift sich, d. h. er ist der vernünftige Gedanke, der in der Wahrheit als dem ewig Vernünftigen sein Leben hat. Er verharrt im Ewigen, indem er seinen zeitlichen Umlauf um die Wahrheit ganz vollbringt; er geht von dem Punkte der unmittelbaren Anschauung des ewigen Seins aus, wie der Planet vom Punkte seiner Sonnennähe, wandelt von da in der Entfaltung seines Lebens aus der unmittelbaren Einigkeit mit dem Sein bis zur Reflexion in sich fort, gleichwie der

Planet im Wandel auf seiner Bahn bis zur Sonnenferne hin, und zwar noch bis auf diesen äußersten Abstand von der Mitte gehalten sich in sich reflektiert; und so wie dieser nun solchen Reflex aufs schärfste hinaustreibend in der Not und Gefahr des Alleinseins sich wendet und die andere Hälfte seiner Bahn beschreibt, um die Selbständigkeit seiner Bewegung eben durch den Bestand auf seiner Basis zu erweisen, und sein rationales Verhältnis mit dieser Basis durch Zusammenschließen seines ganzen Kreislaufes auf allen Punkten bis zu dem hin, wovon er ausgegangen ist, zu vollbringen: so vollendet sich auch der Gedanke in seiner Reflexion in sich durch die besonnene Rückkehr in seinen Ausgangspunkt, und schließt sich so durch alle Momente seines Fortganges mit der Wahrheit zusammen, so daß er sein eigener Begriff wird, indem er zugleich begreift, was die Wahrheit ist. Das erste Weltjahr dieses Umlaufes wäre nach des Verfassers mutmaßlichem Plane durch die Epoche von der Uroffenbarung bis zum Eintritt des christlichen Weltalters umfaßt; er hatte im Sinne, sein Werk in drei Hauptabteilungen durchzuführen, deren erste die Grundlage der Philosophie im Orient, die zweite das Lehrgebäude der Philosophie im klassischen Altertum, die dritte den vollen Inhalt, die Kritik und wissenschaftliche Ausbildung der Philosophie im christlichen Weltalter enthalten sollte. Er brachte nur die erste Abteilung, und von dieser nur zwei Bücher (Sina und Indien) in die Öffentlichkeit; sein Sohn Friedrich Windischmann, der noch zu Lebzeiten seines Vaters mit einer Abhandlung de theologumenis Vedanticorum hervorgetreten war, dehnte im weiteren Verlaufe seiner Studien seine Forschung über das gesamte iranische Sprach-, Sagen- und Religionsgebiet aus, und bereitete nach Veröffentlichung mehrerer dahin einschlägiger Schriften ein größeres Werk über iranische Mythologie und Religionsgeschichte vor, dessen vollendete Stücke nach des Verfassers vorzeitigem Tode durch Fr. Spiegel herausgegeben worden sind. Der ältere Windischmann hatte auf die Weiterführung seines Werkes verzichtet; jedoch finden sich fragmentarische Andeutungen seiner Gedanken über die nicht mehr ausgeführten Teile seines Werkes in der von ihm geschriebenen Vorrede zu Bullers Fragmenten über die Religion des Zoroaster, sowie in seinen kritischen Betrachtungen über die

Schicksale der Philosophie in neuerer Zeit, welche unter den Beilagen zu der von Lieber veranstalteten Übersetzung der Abendstunden de Maistres sich finden. Noch ist im besonderen einer Schrift des älteren Windischmann zu gedenken, in deren Abfassung er sich, als Arzt, auf dem Boden seiner eigensten Berufsthätigkeit bewegte, nämlich sein Gutachten „über etwas, das der Heilkunde not thut"[1]). Er selber bezeichnet dieses sein Gutachten, welches gegen die materialistische und ungläubig gewordene Heilkunde gerichtet ist, als einen Versuch zur Vereinigung der Heilkunst mit der christlichen Philosophie. Er will die über die letzten und höchsten Prinzipien der Heilkunst völlig unberatene moderne Heilkunde auf die wahren natürlichen und göttlichen Prinzipien des Lebens und der Heilung aufmerksam machen; die wahren natürlichen Prinzipien sind in der alten hippokratischen Lehrart der Medizin enthalten, die göttlichen in der christlichen Lehre von der Wiedererneuerung der durch die Sünde dem Tode anheimgefallenen Menschheit in der Gotteskraft des fleischgewordenen ewigen Wortes. Das natürliche Lebensprinzip des Leibes ist die Seele, deren wenigstens ethische Herrschaft über das sinnliche Triebleben die natürliche Grundbedingung einer wenigstens relativen und zeitlichen Erringung und Behauptung der Integrität und Blüte des durch die Sünde dem Sterblichkeitslose anheimgefallenen Leibes ist; die Seele selber aber, die den Leib hält und trägt, klärt und kräftiget sich in Gott, dessen Heil unmittelbar die Seele, mittelbar aber auch den Leib mit höherer Kraft beleben und heil machen soll. Durch die Hinweisung auf diese christlichen Fundamentalsätze soll nicht etwa dem rationellen Heilverfahren ein ungesunder Mystizismus substituiert, sondern in das moderne Heilverfahren die rechte Rationalität gebracht werden. Der menschliche Centaur — bemerkt Görres in seiner Rezension der Windischmannschen Schrift[2]) — ragt mit der menschlichen Hälfte in die Geisterwelt, und soll in ihr nach Geisterart behandelt werden; mit der tierischen ist er aber in die Natur verwachsen, und muß sich

---

[1]) Separatabdruck a. d. Zeitschr. f. Anthropologie (Jahrg. 1823). Leipzig 1824.

[2]) Siehe „Katholik," Bd. XIV, S. 31—37. — Ein weitläufiger Auszug aus Windischmanns Schrift findet sich in Kerzs Literatur-Zeitung 1824, Bd. III, S. 145—216.

den Naturgesetzen fügen. Die Sakramente der Heilkunde, weil sie der zwieschlächtigen Natur des Menschen dienen, müssen daher notwendig, wie sie in der Einheit zwiespaltig sind, geteilt erscheinen, also daß die innere Begeistigung, die Seele, sich in einen ihr harmonisch zugebildeten Körper hüllt. Die Seele ist die innere Weihe, die Heiligung, der Atem, der allein von oben zum Würdigen niederkommt; das Leibliche aber ist das Heilverfahren, das aus der Einsicht der Naturgesetze folgt, und die Züge, die Gottes Finger in die physische Welt hineingeschrieben, richtig zu deuten weiß. Fehlt jene begeistigende Seele, dann gehört es der Tierarzneikunde, und nicht der menschlichen an; der Mensch aber, der sich ihm preisgibt, entwürdiget sich selbst, und fällt, wenn auch geheilt, nur um so sicherer den Naturmächten anheim. Fehlt aber der körperliche Ausdruck jener göttlichen Symbole, dann mag es zwar wohl von der kranken Seele verstanden werden, aber zum kranken Körper reicht es ohne Wunder, auf die im gewöhnlichen Laufe der Dinge in keiner Weise gerechnet werden darf, nicht herab. Beides mit und in einander, die Wissenschaft im Dienste und in der Weihe der Religion also kann nur zum Ziele führen, so dem inneren, wie dem äußeren Menschen gedeihlich. — Windischmanns Gedanke wurde später wieder von Ringseis aufgegriffen[1]), dessen geistvoll durchgeführtem Unternehmen Görres eine teilnamsvolle Besprechung widmete[2]); verhielt es sich doch gewissermaßen als Vorhalle zu dem Gebäude, das Görres selber in seiner christlichen Mystik aufgeführt!

Mit den geschichtsphilosophischen Arbeiten Windischmanns, die ebenso sehr eine Philosophie der Geschichte, wie eine Geschichte der Philosophie anstrebten, berührt sich Molitors großes Werk „Philosophie der Geschichte oder über die Tradition“[3]), und stellt sich ersteren ergänzend zur Seite. Während Windischmann die Geschichte des philosophischen Gedankens und das subjektive Verhalten desselben zur Wahrheit im Auge hat, die wesentlich als eine geoffenbarte in der Menschheit besteht, macht Molitor diese, d. i. die geoffenbarte Wahr-

[1]) System der Medizin, zugleich Versuch zur Reform der Theorie und Praxis. Regensburg 1841, Bd. I.

[2]) Historisch-politische Blätter, Bd. VIII, S. 87—120.

[3]) Münster 1828—53, 4 Bde. (unvollendet).

heit selber, sofern sie als lebendige Tradition in der Zeitenfolge der Menschheit sich vererbte, zum Gegenstande seiner Forschung, und hat es demzufolge vornehmlich mit der Weisheit der Hebräer zu thun, in deren Stamm sich das lebendige Wort der Wahrheit, das von Gott selber kam, und mit demselben eine reinere und tiefere Wahrheitserkenntnis erhielt, und von Geschlecht zu Geschlecht vererbte. Alle höhere Erkenntnis ist aus Offenbarung abzuleiten, durch welche die intellektuelle Natur des Menschen informiert werden muß. Die Offenbarung ist geistige Einzeugung in den Intellekt, der ohne Befruchtung nicht gebären kann; der Mensch ist von Natur aus gänzlich leer und hilflos, jedoch voller Ahnung und Sehnsucht nach Erfüllung. Die menschliche Kultur, als Erziehungsanstalt des gefallenen Geschlechtes, fängt ursprünglich mit einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung an, und besteht in einer ununterbrochen fortlaufenden, obwohl durch die Einwirkung des finsteren Reiches vielfach entstellten und zersplitterten Reihe von Überlieferungen. Es gibt zwei Arten von Überlieferungen, die schriftliche und mündliche; die Schrift hat den Vorzug der Unwandelbarkeit und unveränderlichen Treue in Festhaltung des Gegebenen, die mündliche Überlieferung jenen der Lebendigkeit, konkreten Bestimmtheit und individuellen Spezifikation. Das mündlich ausgesprochene Wort sowie die Übung und das Leben sind unentbehrliche Begleiter und Dolmetscher des geschriebenen Wortes, das sonst im Gemüte ein toter abstrakter Begriff ohne Leben und konkreten Gehalt bleibt. In der neueren Zeit, wo die Reflexion das ganze Leben zu verschlingen droht, ist das alte natürliche Wechselverhältnis zwischen Schrift und Sprache verrückt worden. Das Schrifttum der alten Welt hatte zum Zwecke, die wichtigsten Grundmomente eines Gegenstandes dem Gemüte darzustellen; die Schriften der Alten waren daher einfach und kurz, jedoch von tiefem gewichtigen Inhalt, faßten nur die Essenz, die Grundmarken der Wissenschaft in sich, und waren demzufolge jedem unverständlich, der ohne Lehrer für sich den Weg betreten und sein eigener Führer sein wollte. Alles Wissen war im Altertum ans Leben geknüpft, es gab kein bloß abstraktes, theoretisches Wissen, das Wissen war ein Können und praktisches Üben, die Schule eine lebendigpraktische sittlich-scientifische Bildungsanstalt, die den ganzen Menschen

ungeteilt umfaßte, und mit der Wissenschaft oder Kunst zugleich den Charakter erzog. Das innerste, eigentümlichste Wesen jeder Scienz, der wahre Geist und das Leben des Ganzen lagen in dem lebendigen Wort und in der praktischen Unterweisung, welche als mündliche Tradition vom Lehrer auf den Schüler überging, und von diesem als ein Fund und geheimer Schatz wieder weiter überliefert wurde. Nicht jeder Schüler, sondern nur jener, welcher als fähig und wert erkannt worden, empfing die Gesamtheit der Aufschlüsse und Unterweisungen; so blieb das Innerste, der Geist der Lehre und Wissenschaft, im Kreise der Eingeweihten beschlossen. Dieses im Altertum allgemein angewendete Verfahren hatte selbstverständlich und vornehmlich auch auf dem Gebiete der Religion statt, die das Höchste und Heiligste der Menschheit ist, und den inneren, alles beseelenden Geist der Kultur ausmacht; auch da gab es neben dem einfachen geschriebenen Gesetze ein lebendiges Wort, welches der dunklen Sprache der schriftlichen Urkunde als erläuternde Tradition und höherer Aufschluß zur Seite ging. Diese heilige Urtradition ist, obschon deren Spuren bei allen Völkern der Erde sich erhielten, doch das vorzugsweise Eigentum jenes von Gott ausersehenen Volkes gewesen, durch welches das Heilige in der Menschheit bewahrt und einst alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten. Diese heilige Tradition, die ihrem Wesen nach mit Christi gnadenreichem Kommen und mit der Stiftung des neuen Gnadenbundes in Erfüllung ging, in ihren Quellen und nach wahrem Geiste und tieferem Sinne zu erforschen, ist die Aufgabe, die sich Molitor für sein Werk gestellt hat. Der erste Band ist der inneren und äußeren Geschichte dieser Tradition gewidmet, welche bis in das spätere talmudische Judentum herab verfolgt wird. Die folgenden Bände gehen in das Innere der theosophischen Lehre des Judentums ein, die nach ihrem vollen Inhalte und mit steter Beziehung auf die Haupt- und Grundfragen der christlichen Spekulation entwickelt wird. Molitor erkennt in ihr etwas Tiefstes, das wohl, dem Geiste des vorchristlichen Altertums gemäß, mehr oder weniger in bildlicher Form ausgedrückt und unter einer sinnlichen Umhüllung verborgen sei, aus welcher aber dem christlich erleuchteten Denken das tiefere Wahre allenthalben vernehmlich und kennbar entgegentrete. Unter

dieser Auffassung gestaltet sich die Vorführung und Beleuchtung der Lehren der Kabbala zu einer Darlegung aller Haupt- und Grundgedanken einer in die Mysterien des Offenbarungsglaubens vertieften religiös-christlichen Spekulation in jenem Sinne und Geiste, wie sie von Schlegel und Windischmann gepflegt wurde.

Die geistige Tiefe der Kabbala wurde auch von Franz v. Baader anerkannt und gewürdiget, welcher Molitors Satz, daß nicht bloß das Heil, sondern auch die Wissenschaft von den Juden komme, als sein eigenes Bekenntnis annahm und aussprach, obschon er sich zunächst und unmittelbar nicht auf die Kabbala, sondern auf Jakob Böhme, zu dem er durch St. Martins Schriften hingeführt worden war, und weiter auf die mittelalterliche Mystik, Meister Eckart namentlich, zurückbezog, und die jüdische Deuterosis selbst nur für eine abgeleitete, gleichsam auktoritative Erkenntnisquelle hielt im Verhältnis zu jener religiös-theologischen Physiosophie, in welcher sich ihm der Schlüssel zu einem tiefsten und innerlichsten Verständnis des religiös-christlichen Ethizismus darbot. Ausgehend von dem Bestreben, dem durch die moderne Aufklärung in den Kreisen der Gebildeten herrschend gewordenen Rationalismus zu begegnen, erklärte er sich entschiedenst gegen die neuere Moral, welche, seitdem Kant ihr diese Bahn anwies, sich stets unverholener von Religion und Physik, Gott und Natur losgesagt habe; es ist dies eine heillose (heilandslose) Moral, welche die Erlösbarkeit und Erlösung des ethisch verdorbenen (gefallenen) Menschen schlechthin leugne, und in der Deutung des Begriffes der sittlichen Autonomie sich schlechterdings nur zu einem ethischen Republikanismus bekenne, welcher keines ethischen Oberhauptes als allein und absulot autonomen Gesetzgebers bedarf, um den Satz der Schrift zu bewähren, daß, wer den Sohn leugnet, auch den Vater nicht habe. Die Ethik läßt sich von der Physik nicht trennen; der allgemeine Satz vom Emporsteigen des Lebens aus seinem Grunde, des Grundes aus seinem Ungrunde, und von der Superiorität des Geistes über seinen Naturgrund, sowie von ihrer wechselseitigen Untrennbarkeit findet auch im ethischen Gebiete seine Anwendung. Das ethische Leben schwebt wohl über der Natur, aus der es herausgeboren wird, vermöchte sich aber von derselben ebenso

wenig loszumachen, als die Flamme vom Rauch, die Pflanze von der Wurzel; es vermag nicht zu bestehen ohne einen Höheren, welcher es begeistet, und ohne einen Niedrigeren, der es nährt. Daraus ergibt sich, daß eine Ethik, welche sich von der Physik losreißen will, notwendig grund-, weil naturlos, eben hiermit aber auch gottlos, irreligiös und atheistisch wird, und sich prinzipiell von einer Religion lossagen muß, welche sich zur Naturwerdung (Leibwerdung) oder zur Naturoffenbarung des ethischen Lebens und Prinzipes bekennt. Wenn es die eigene und bleibende Funktion der Natur (in und außer uns) ist, das ethische Leben zu begründen (einen neuen Leib Gottes in dem verdorbenen zu bauen), so kann dieselbe Natur nicht zugleich das dieses Leben bekämpfende, kränkende oder ethisch Böse wahrhaft begründen, und letzteres nur im tantalischen eitlen und ohnmächtigen Bestreben zu dieser dauernden und wahrhaften Begründung sich zu äußern vermögen. Auch hält es nicht schwer, sich diese Impotenz des ethisch Bösen zusamt jener Pein oder Wut begreiflich zu machen, welche jede Impotenz und diese par excellence begleitet, weil man nämlich zwar nicht dieses Böse als solches, wohl aber seine Wurzel in der Natur und Kreatur nachweisen kann, in welch letzter selbes nur als böse Begeistung oder als einzig und ewig bloß subjektive Idee zu leben vermag. Sobald die selbstthätige (intelligente) Kreatur ihr in der Enge und Angst ihres basischen Prinzipes gebornes Leben nicht dem gemeinsamen freien Leben (dem Zentralen, Göttlichen) gleichsam als Opfer und Aliment des letzteren freigibt, sohin die Zirkulation des gemeinsamen Lebens in sich hemmend, den freien Willen selbstisch in sich aufhält, so müssen aus dieser Hemmung zwei Folgen entspringen; es muß das basische Prinzip einer solchen Kreatur (welches das ihrer Ichheit ist) sofort auch sich erhebend entzünden, und das Naturrad derselben als wahres Ixionsrad sich fühlbar machen; es muß zugleich auch der Rück- oder Zufluß des gemeinsamen Lebens aufgehalten werden, welcher allein vermögend wäre, jene Entzündung der Ichheit (zur Selbstsucht) wieder zu löschen, und jenen nie sterbenden Wurm wieder zu stillen, d. h. das Kreaturprinzip in seiner Latenz und Unterordnung unter das Gemeinsame wieder zu versetzen und hiermit auch die Kreatur der gemeinsamen Substanzie-

rung wieder teilhaft zu machen. Aus dem Gesagten soll hervorgehen, daß die Heilung des ethisch Bösen sich nicht bloß supranaturalistisch als höhere Begeistung, sondern auch naturalistisch als neue Beleibung wirksam äußern müsse. Vermöge des Vorrechtes der Selbstthätigkeit eines intelligenten Wesens kann nichts in dessen Begierde (Natur) treten, also nichts in ihm aufkommen, haften oder Grund fassen, dem dieses Intelligente nicht selbst, sich und seine Begierde, wollend (glaubend) geöffnet, seine Natur ihm eingeräumt hat. Sohin beweiset die Besitzergreifung des ethisch Bösen in der Begierde des Menschen, oder deren Ergriffensein von ihm, daß der Mensch diese seine Besessenheit, diese böse Begeistung zwar allerdings sich selbst zuzuschreiben hat; sie beweist aber mit seinem Unvermögen, als vom Bösen befangen und im Argen liegend, sich von ihm wieder frei zu machen, zugleich auch seine ethische Hilfsbedürftigkeit. Da aber eigentlich die Natur (als Grund der Kausalität) des Übels Sitz geworden, so wird hiermit auch klar, daß eine solche Hilfe in diese Natur eintreten, in ihr jenes Böse tilgen muß, und daß dem einmal ethisch verdorbenen Menschen nicht beizukommen sein würde, falls man seine Natur vorbeigehen wollte. Ein eitler und thörichter Spiritualismus verschließt sich selber die Möglichkeit, das Heil zu erkennen und zu fassen, das sich uns Gefallenen dadurch dargeboten hat, daß das Wort ins Fleisch gekommen ist. Der Schlüssel zum Verständnis des Verbum caro factum liegt in den Worten: Nil pati, omnibus compati! d. h. nur der selber keinem Leiden Unterworfene (Inpatibilis) ist des freien Übernehmens und Übertragens (Derivatio) des Leidens aller mächtig, was auch Plinius mit den Worten aussprach: Deus est mortali juvans mortalem, d. h. nicht etwa: dem Leidenden ist jeder ein Gott, der ihm hilft, sondern nur, der ihm in allem (in lapidibus, herbis oder verbis) hilft, ist Gott, weil nur der absolut Gesunde (Unkränkbare) gründlich heilen, Heiland sein, weil nur der absolut Sündenfreie (Impeccabilis) von Sünde erlösen kann. Ebenso und eben darum kann aber auch nur der in der (geschöpflichen) Region vermöge seiner Natur nicht wesenhaft Seiende, ihr Supraessentiale, der zum Wesen dieser Region Sich-frei-entäußernde, dieses Wesen an sich Nehmende sein. Nach jenem Satze: Pater in filio,

Filius in matre, kann nämlich nur der als Continens inner, über und doch außer allem Seiende zugleich als Ambiens der unter allem Seiende, sich frei zu fassen Gebende (Entäußernde), d. i. der Höchste hiermit auch der Tiefste sein. Nur der Allvater kann zugleich die Allmutter sein, d. h. der Alles umschließende, in sich tragende und ertragende, unter Alles sich herablassende und stellende (Sub-stans), sich in Allem aufhebende, entäußernde, Alles speisende (substanzierende) Gott. Colitur in Patre Deus et in Matre Dei natura. Die Spiritualisten, welche das Zugleichsein der Übernatürlichkeit und der Natürlichkeit oder Faßlichkeit Gottes leugnen, machen sich als Pharisäer nur den Sadduzäern gefällig, welche sich nur einen solchen Gott gefallen lassen, der ihnen recht ferne vom Leibe bleibt. Die dualistische Getrennthaltung von Übernatur und Natur, Überkreatur und Kreatur ist Ursache, daß wir bis jetzt noch keine christliche Wissenschaft (die theologische eingerechnet) besitzen. Man hat also auch in Gott einen Unterschied zwischen Geist und Natur zu setzen, durch welchen die reale Konkretheit Gottes und das Mysterium der göttlichen Dreipersönlichkeit verständlich wird. Baader unterscheidet ein doppeltes Sich-Aussprechen Gottes, ein inneres und ein reales, emanentes (λογος ἐνθετος und ἐκθετος); beide Arten des Aussprechens sind im Natursein Gottes vermittelt. Das innere Sichaussprechen Gottes setzt ein Element voraus, in welchem, wie in einem Spiegel, Gott sich faßt; dies ist die Weisheit, σοφία, ἰδέα genannt, der Umschluß des Auges, in welchem das Sehen Gottes sich verwirklichet, und hat die Bedeutung einer matrix, die gebrochen werden muß, damit das wiedergeborene Leben vollkommen sei. Es ist aber für jedes Leben eine doppelte Geburt, und darum eine doppelte Brechung notwendig. In der inneren oder esoterischen Offenbarung Gottes kommt es nur bis zur Möglichkeit realer Unterschiede, oder zur Schiedlichkeit, aber nicht zur wirklichen und wirksamen Geschiedenheit und Gliederung, die vielmehr durch einen zweiten, von der esoterischen Offenbarung verschiedenen emanenten Prozeß erfolgt. Die Natur nämlich in Gott will aufgehoben, die Begierde unter einen Willen gebracht werden; so ist sie, da sie das Moment der Eigenheit ist, das Mittel der realen Personifikation der im ersten Prozesse entwickelten Drei; und

die in ihrem Urstande Indigentia Dei war, wird in ihrer Vollendung zur manifestatio gloriae Dei. Die erste Offenbarung zeugt nur die stille Lust der Imagination, die mit der nachfolgenden Begierde, gleichsam das Männliche mit dem Weiblichen, sich zur Erzeugung der lauten personierenden Lust, des vollen und erfüllten Lebens Gottes vereinigen muß. Alles Leben besteht im Aufheben der Angst oder hat die Angst zum Radikal; daher ist auch das Leben Gottes ein ewiges Überwinden der Angst, und darum Lust. Der absolute Ungrund hebt sich durch den Gegensatz von Lust und Begierde zur Majestät auf, so daß die Angst die zu brechende Mutter des Lebens, und der essentielle heilige Ternar durch das Medium der ewigen Natur (Begierde) aktual und personal wird. Dieser dreipersönliche Gott ist daher nicht naturlos, sondern naturfrei und naturgewaltig. Wie das göttliche Sein aus dem ewigen Ungrund durch den Gegensatz von Lust und Begierde sich zur Majestät aufhebt, so kooperieren Idee und Natur, Lust und Begierde zur Schöpfung, in welcher der Schöpfungsstreit geschlichtet und Gott verherrlichet wird. Die Geschöpfe entstehen nicht unmittelbar aus Gott, sondern aus der ewigen Natur schafft Gott mit Weisheit; unter der ewigen Natur ist der nichtseiende Grund zu verstehen, ohne welchen Schöpfer und Geschöpf zusammenfallen müßten. Die Kreatur ist entweder selbstische oder selbstlose, intelligente oder nicht intelligente, so daß sich die Schöpfung in Himmel und Erde, d. i. Engelwelt und Reich der Naturwesen, teilt, über welchen beiden der Mensch als der beide mit einander vermittelnde steht. Seine Bestimmung war, daß Gott in ihm als seinem Bilde par excellence Sabbat halte, d. h. daß der Mensch der Welt Gott beweise und verkündige und sie durch ihn mit Gott vermittelt werde; in diesem Sinne kann und muß gesagt werden, daß der Mensch die Offenbarung Gottes fortsetze, und daß Gott schaffe, um wieder geboren zu werden. Durch den Fall der Engel bekam der Mensch, dessen ursprüngliche Bestimmung diese war, die Geistwelt (Engelwelt) mit der Natur zu vermitteln, und durch sich in Gott eingehen zu lassen, die Bedeutung des Restaurators, bei dessen Schöpfung deshalb die Morgensterne (Engel) jauchzen. Er soll nämlich den Streit zwischen Intelligenz und Nichtintelligenz schlichten und die

Konfusion des abyssalen und himmlischen Seins hindern, und durch Depotenzierung der Ichheit zum Ich sich zum Retter der durch Luzifers Fall verdorbenen selbstlosen Kreatur machen, wozu ihn sein dominium in naturam befähiget. Anstatt daß er aber in sich die Idea auf Kosten der Natur hätte Persönlichkeit und Selbstheit gewinnen lassen, ließ er umgekehrt die Natur auf Kosten der Idee in sich siegen; anstatt seiner Bestimmung gemäß über die Tierwelt und übrige nicht intelligente Welt zu herrschen, wozu er auf die Erde gesetzt ward, versah (vergaffte) er sich in diese unter ihm stehende Natur und wurde tierisch. Einmal von Gott abgefallen, nach vollbrachter und eben darum verschwundener Wahl, wäre der Mensch und mit ihm die ganze Schöpfung schnell dem Abgrunde der Hölle zugeeilt und der Unrestaurierbarkeit verfallen, wenn nicht Gott sie in ihrem Sturze aufgehalten, und über dem Abgrund schwebend erhalten hätte. Mit dieser Detartarisation beginnt das Opus dierum bei Moses, dessen Anfang die Gründung oder Erhebung der Erde ist. Das Fixieren jenes Sturzes geschieht durch das Zeitlich-räumlich oder Materiellwerden der Schöpfung; die Materialität ist etwas vom Begriffe der Natürlichkeit wesentlich Verschiedenes. Die Materie steuert dem Zerfallen der Materie in sich; indem sie eine zwar äußerliche, aber doch reale Einheit darbietet, und so der korporisierten Kreatur zum Bleiben (Beleibung) oder zur Subsistenz verhilft, hindert sie die völlige Abymation, und, wenn man mit der heiligen Schrift als erste Materie das Wasser nimmt, so kann dieses mit Recht als die Thräne der Natur und der Liebe Gottes bezeichnet werden, welche den Weltbrand löscht. Mit der Materialisierung des Menschen hängt die Entstehung des Weibes zusammen. Der ursprüngliche Mensch war androgyn; er trug die Gehilfin, mit der er sich fortpflanzen sollte, in sich selbst. Der Anblick der Tiere und ihrer geschlechtlichen Vermischung ließ ihn zu Gelüsten kommen, in deren Folge der Schlaf eintrat, der wie die Alimentation nur zur Arretierung des egoistischen Streites im Organismus bestimmt ist. Dieser Schlaf war also Folge eines Falles; während desselben gab ihm Gott anstatt der von ihm verleugneten Gehilfin eine äußerliche, das irdische Weib, ohne die er noch tiefer gefallen sein würde, zur Verbindungen sich verirrend, auf

welche die Bastardformen der Sage hinweisen. Das Weib hat, wie die Materie, die doppelte Eigenschaft, den Menschen herabzuziehen und zu retten: Eva, Ave. Die Geschlechtsbeziehung, als selbst tierische, machte den Menschen noch mehr zum Tiere, führte zu dem Falle am Baume, und die allmähliche Stufenfolge des Falles kann so formuliert werden: Lucifer erdachte, Adam wollte, Eva that. Damit sind in dem Menschen die drei Organe jener drei Thätigkeiten: Geist, Seele und Leib, nicht mehr in dem Zustande, in welchem sie sich ursprünglich als Ebenbild der göttlichen Dreipersönlichkeit befanden. Anstatt durch Unterwerfung des Leibes und der Seele unter den Geist beide zu vergeistigen und sich als wirkliche Einheit aller drei zu fixieren, sind sie jetzt gegen einander versetzt, damit aber alle drei andere geworden, er selbst aber, anstatt ihre Einheit zu sein, aus ihnen zusammengesetzt — ein Zustand, der sich zum primitiven verhält, wie ein zerbrochenes Glas zum ganzen und einfachen. Aber auch in diesem Zustande, in welchem an die Stelle der befreienden Beleibung die bindende getreten ist, muß die Bauhütte anerkannt werden, unter deren Schutz sich der Geistmensch entwickelt, welcher sich zu dem ursprünglichen Menschen verhält, wie die wieder erlangte Androgyne zu der ursprünglichen paradiesischen, welche dem irdisch-tierischen Geschlechtsverhältnis vorausging. Durch den Fall hat sich der Mensch von Gott, d. h. dem Elemente, wovon er lebt, loszumachen gesucht, und also lastet jetzt Gott auf ihm, ihn bloß durchwohnend, so daß er, der zum Mitwirker Gottes bestimmt war, zur Strafe dafür, daß er Alleinwirker werden wollte, zum bloßen Werkzeug herabgesetzt ist. Damit hat aber der Mensch die Fähigkeit verloren, sich selber zu reintegrieren; es ist die Erbschuld, der ihm innewohnende Schlangensame, der ihn daran hindert. Andererseits, indem verhindert wurde, daß der Fall des Menschen zum Sturz in die Hölle wurde, ist dem Menschen die göttliche Ebenbildlichkeit, die Idea, der Weibessame auch inwohnend geblieben, und damit die Erlösbarkeit. Dasjenige, wozu diese die Möglichkeit ist, verwirklicht sich dadurch, daß Gott, um dem einmal verdorbenen Menschen beizukommen, selbst in seine Natur eintritt, zum Herkules wird, welcher dem Menschen als dem die Weltlast tragenden Atlas sie ertragen hilft. Der ge-

fallene Mensch bedarf des sich entäußernden, mit ihm auf ein Niveau sich stellenden Gottes. Gott aber, dem Lucifers Fall nicht so zu Herzen ging, wie jener des Menschen, versah sich, sozusagen, an diesem, und so beginnt die Menschwerdung mit dem Falle des Menschen; Gott hat sie übernommen, weil der Mensch versäumt hatte, in sich das Wort Gottes sich konzentrieren zu lassen. In der ersten Schöpfung wurde der Vater allein in seinem natürlich-kreatürlichen Wirken offenbar; mit dem Abfall der Kreatur trat des Sohnes offenbares Wirken hervor, und das Leiden Christi (noch nicht Marias Sohn) beginnt mit jenem Abfall. In der Empfängnis Jesu durch die Jungfrau als Ehestatt Gottes wird das in Adam occult gewordene göttliche Ebenbild, die Idea, die in der vorchristlichen Zeit vor dem Satansbilde im Menschen zurücktrat, wieder erweckt, und erscheint im Sohne der Jungfrau der Mensch, wie er eigentlich sein sollte. Man kann dies die Menschwerdung des moralischen Gesetzes nennen, wenn man nur festhält, daß mit dem Menschwerden das Gesetz nicht mehr Gesetz ist, sondern inneres Leben. Indem dieser Mensch in der Versuchung besteht, wird, wie das die Bestimmung des Menschen war, die Natur, d. h. die Selbstheit in ihm der Idea subjiziert; daher tritt in ihm der auf, dem der Himmel (die Engel) ebenso dienen, wie die selbstlose Kreatur seiner Herrschaft (im Wunder) unterthan ist. Daß nun vermöge der Solidarität alles Menschlichen, wie Adams Schuld Erbschuld, so Jesu Reinheit Erbgnade wird, streitet durchaus nicht gegen die allgemeinen Naturgesetze. Vielmehr lassen sich in der erlösenden Thätigkeit Jesu Christi dieselben Gesetze wieder erkennen, denen auch die selbstlose Natur unterliegt, freilich besonders in den Erscheinungen, die den materialistischen Physikern ein Anstoß sind. Die sühnende Wirksamkeit des Todes Christi ist ganz ähnlich der Heilung eines kranken Gliedes durch Derivation der materia peccans auf ein gesundes. Daß er uns seine Kraft mitteilt, geschieht auf ebenso natürliche Weise wie die Mitteilung einer Krankheit, also per infectionem vitae. Vor allem aber tritt die Ähnlichkeit seiner heilenden Thätigkeit hervor mit jenen Erscheinungen, wo die Somnambule nicht nur in, sondern von dem Magnetiseur als wahrer Kraftsauger lebt. Wir sind in diesem Rapport

mit Christo, welcher namentlich durch das Gebet, vorzugsweise jedoch durch das Sakrament, in welchem er sich uns zum Aliment gibt, hergestellt wird. Es bestätigt sich hier nur das allgemeine Naturgesetz, daß wir uns in eine Region hinein und aus ihr heraus eben nur essen, ja daß wir nur sind, was wir essen. Eben darum ist es auch der Hunger und Durst nach Gott, diese Lust nach ihm, welche ihn finden läßt, und insofern kann, was diese Sucht veranlaßt hat, eine felix culpa genannt werden [1]).

Einen diametralen Gegensatz zur Baaderschen Spekulation bildet jene A. Günthers, welcher, nachdem er zuerst in den Wiener Jahrbüchern, in der Felderschen „Literaturzeitung für katholische Religionslehrer" und in der Kerzschen Literaturzeitung als Rezensent philosophischer Schriften aufgetreten war, im Jahre 1828 sein erstes selbständiges Werk, die „Vorschule zur spekulativen Theologie" erscheinen ließ [2]). Diesem Werke folgte im Laufe zweier Dezennien eine Reihe anderer: „Peregrins Gastmahl", „Süd- und Nordlichter am Horizont spekulativer Theologie", „Januskopfe", „der letzte Symboliker", „Thomas a Scrupulis, eine Transfiguration der Persönlichkeitspantheismen neuester Zeit", „Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit", „Euristheus und Herakles". Von den „Januskopfen" gehört die erste Hälfte des Buches Günthers Freunde und ältestem Mitgenossen seiner religiös-spekulativen Bestrebungen,

[1]) Eine ausführliche Darstellung des spekulativen Religionssystems Baaders findet sich bei Erdmann in dessen Entwickelung der deutschen Philosophie seit Kant (Leipzig 1835) Bd. II, S. 583—637; eine theologische Beurteilung desselben bei Alois Schmid, wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester Zeit (München 1862), S. 16—42. Wir unsererseits versuchten eine kritische Beleuchtung der Baaderschen Philosophie in der Geschichte des Thomismus (S. 707—719) und in der Abhandlung über Wesen und Begriff der Menschenseele (Schaffhausen 1868; 3. Aufl. S. 80 ff.).

[2]) Einen Einblick in die innere Entwickelung Günthers gewährt der von Günthers Hand herrührende Teil der von Knoodt veröffentlichten Biographie Günthers (Wien 1881; 2 Tle.); von Interesse ist auch der vom Herausgeber mitgeteilte briefliche Verkehr Görres' und Staudenmaiers mit Günther. Das übrige, was der Herausgeber zur Ergänzung der Autobiographie Günthers hinzufügte, hätte anders gefaßt werden oder ungedruckt bleiben sollen.

J. H. Pabst an, welcher darin seine erste, im Sinne der Güntherschen Philosophie abgefaßte Schrift „der Mensch und seine Geschichte“ [1]) gegen die Ausstellungen Hoffmanns, eines Schülers und begeisterten Verehrers Baaders verteidigte. In Verbindung mit seinem anderen gleich alten Freunde J. E. Veith gab Günther vom Jahre 1848 an mehrere Jahrgänge des philosophischen Taschenbuches „Lydia“ heraus, mit dessen letztem Bande Günthers schriftstellerische Laufbahn abschloß. An die genannten drei Männer schlossen sich in weiterer Folge C. F. Hock, R. Ehrlich, Löwe, Zukrigl an, welche in achtungswürdigen Leistungen auf der von Günther geschaffenen Grundlage für die Zwecke einer christlich-philosophischen Erkenntnis thätig waren. Das von Günther und seinen Freunden angestrebte Ziel war eine rationale Verständigung über das geoffenbarte Christentum auf Grund einer revidierten und vertieften Theorie des menschlichen Selbstbewußtseins, aus dessen Analyse mit Anwendung des auf dem Wege psychologischer Analyse in seiner metaphysischen Gültigkeit erhärteten Satzes vom Grunde zunächst der kontradiktorisch-konträre Gegensatz von Geist und Natur in der menschlichen Einzelpersönlichkeit abgeleitet, und diese sofort als formale Synthese der zwei denkmöglichen Arten des bedingten Seins, und insofern als vollkommen verwirklichtes Gegenbild des unbedingten göttlichen Seins und reales Schlußglied des dreigliedrigen Weltorganismus erkannt wird, der seinerseits als der ins geschöpfliche Sein projizierte gegenbildliche Reflex des göttlichen Ternars aufgefaßt wird. Der kontradiktorisch-konträre Gegensatz zwischen Gott und Kreatur bringt es mit sich, daß, da Gott als Eine Wesenheit in drei Personen existiert, die Weltkreatur eine unpersönliche Einheit in essentiell geschiedener Dreiheit sein müsse; daß demzufolge, während der göttliche Vater im ewigen Sohne den Wesensgleichen sich gegenüberstellt, und diese Wesensgleichheit beider im heiligen Geiste sich affirmiert, die Natur dem Geiste als ungleiche Wesenheit gegenübersteht und beider substanzielle Diversität

[1]) Wien 1830. — Dieser seiner ersten Schrift ließ Pabst noch weiter folgen: „Gibt es eine Philosophie des Christenthums? Eine Frage über Leben und Tod des neunzehnten Jahrhunderts“ (1832). — „Adam und Christus. Zur Theorie der Ehe“ (1835). — „Ein Wort über Ekstase“ (1834).

und Disparität auch in der formalen Synthese beider, dem Menschen, affirmiert wird. Dem Gesagten zufolge gibt es drei wesenhaft von einander verschiedene Substanzen: Gott, Geist und die Natur, jede mit ihrer eigentümlichen Wesensform. Es gibt keine absolut tote Substanz, sondern jede Substanz strebt, sich als das, was sie ist, auch zu offenbaren; die gemeinsame Lebensform alles Seienden ist Streben nach dem Wissen um sein Sein. Die vollkommenste Substanz setzt dieses Streben absolut und vollkommen durch; Gott schaut sich in realer Vergegenständlichung seiner selbst im Sohne an, und erfaßt sich zugleich als wesenhafte absolute Einheit des Anschauenden und Angeschauten, als absolutes Subjekt-Objekt im heiligen Geiste. Die geschaffene Geistsubstanz bringt es zu keiner realen Vergegenständlichung, und demnach auch nicht zu einem Anschauen ihrer selbst, sondern bloß zu einer formalen Innerung ihrer selbst mittels des gleichfalls formal objektivierten Gedankens von sich selbst; das Streben der Natursubstanz nach Erfassung ihrer selbst geht in realer Veräußerung ihrer selbst auf, und da in dieser Veräußerung ihrer selbst ihr Selbst oder ihr Lebensgrund aufgeht, so kann sie es nie und nirgends zu einem Wissen um dieses ihr in den Erscheinungen aufgegangene Wesen, sondern einzig nur zu einem Wissen um diese Erscheinungen bringen, in deren Hervorbringung sich alle denkbaren Ausdrücke ihrer selbst, allüberall die Eine und doch in jedem derselben eine andere, erschöpft. Die Natursubstanz ist folglich nur Eine, während die konkrete Vielheit im Reiche der Geister eine persönliche Vielheit ist; die, beide Ordnungen des Geister- und Naturreiches synthetisch in sich zusammenfassende Menschheit, stellt eine in organisch gegliederter Natureinheit bestehende geistige Personsvielheit dar. Die natürliche Gattungseinheit der Menschheit ist durch die geschlechtliche Zeugung vermittelt, das geistige Dasein der Menschheit besteht im Reiche der Überzeugungen (Über-Zeugungen), die sich im Rückgange des Denkens auf die unmittelbaren und mittelbaren metaphysischen Gründe dessen, was im inneren und äußeren menschlichen Erfahrungsleben erscheint, vermitteln. Das nächste und erste philosophisch Gewisse ist die im menschlichen Selbstbewußtsein sich bezeugende metaphysische Realität der menschlichen Ichheit. Aus der ana-

lytischen Zergliederung des Selbstbewußtseinsaktes und seines Inhaltes ergibt sich die Selbstigkeit und Unteilbarkeit (Immaterialität) des in monadischer Konkretheit existierenden Menschengeistes; aus der Reflexion auf die inneren und äußeren Bedingungen, von welchen die Entstehung und Entwickelung des menschlichen Selbstbewußtseins abhängig ist, ergibt sich durch den Schluß von der Beschränktheit, Relativität und Vermitteltheit im Dasein auf die entsprechende Qualität des im Dasein sich offenbarenden Seins die Endlichkeit, Relativität und Kreatürlichkeit des menschlichen Geistes. Im inneren Erfahrungsleben des Menschen erscheint eine doppelte Realität, neben jener des geistigen Ich auch die der sinnlichen Wirklichkeit, welche sich dem Menschen auf eine von seinem geistigen Selbstdenken verschiedene Art zum Bewußtsein bringt, und in diesem sich selber zum Bewußtsein bringt. Der Mensch apperzipiert die sinnliche Wirklichkeit vermöge seiner Eigenschaft als Natur- und Sinnenwesen, und ist nach dieser Seite das Organ der bewußten Innerung der Natur, welche Innerung von der sinnlichen Empfindung zur bewußten Vorstellung sich steigert und im Begriffe des Vorgestellten sich verdeutlichert und verallgemeinert, aber allenthalben nur das Erscheinende faßt, während der in den Erscheinungen der Sinnenwelt sich enthüllende und in denselben aufgehende Naturgrund nur vom Geiste gedacht wird. Es ist sonach im Menschen ein doppeltes Denken vorhanden, ein auf den Grund der Erscheinungen gerichtetes Denken, welches dem Geiste als solchem angehört, und ein auf das sinnliche Erscheinungsleben gerichtetes Denken, in welchem die Naturwirklichkeit sich dem Geiste zum Bewußtsein bringt, und welches in einem vom selbstbewußten Geiste verschiedenen Prinzipe im Menschen, im Lebensprinzipe seiner Naturindividualität wurzelt, und unter Obmacht und sollizitierender Energie des selbstbewußten Geistes bis zum Begriffsdenken gesteigert wird. Aus den Wechselverschlingungen des geistigen Grund- oder Idealdenkens und des begrifflichen Naturdenkens resultiert das dem Menschen eigentümliche Erkennen und Wissen, in dessen spezifischer Eigenheit sich der Charakter seines Wesens als organischer Synthese aus Geist und Natur reflektiert. Man hat im Menschen, wie zwei Lebensprinzipien, auch zwei Denkprinzipien zu unterscheiden, ein

selbstiges und unselbstiges, geistiges und natürliches. Der Pantheismus, Hylozoismus u. s. w. stehen durchwegs auf dem Boden des bloßen Naturdenkens, und erkennen demgemäß auch im Menschen eine bloße Blüte oder Personifikation des allgemeinen Naturprinzipes ohne Anspruch auf persönliche Selbstheit und unsterbliche Dauer. Diese allverbreitete Irrung der Zeit muß in der Kraft des selbstbewußten Geist-Denkens überwunden werden; indem dieses den Erscheinungen hinter den Grund kommt, und von entgegengesetzten Erscheinungsweisen des geistigen Ich und der ungeistigen Wirklichkeit auf die wesenhafte Verschiedenheit der in ihnen sich offenbarenden Wesenheiten geführt wird, treibt es, sozusagen, einen Keil in die unwahren Verquickungen von Geistigem und Natürlichem in den falschen pantheisierenden, semipantheisierenden und hylozoistischen Philosophemen, und salviert die an den Unterschied und Gegensatz von Geist und Natur geknüpften religiös-sittlichen Interessen der Menschheit.

Soviel über den Geist und die Intentionen der Güntherschen Spekulation im allgemeinen; wir werden auf verschiedene Einzelheiten derselben noch später zurückkommen, und wollen hier vorläufig nur ihren Konflikt mit Baaders theosophischer Physiognosie kurz beleuchten. Günther hatte, bevor er seine „Vorschule" herausgab, sich auf das Entschiedenste gegen Böhmes Lehre erklärt[1]); Böhme habe, indem er den Gegensatz von gut und böse in Gott selber hineinschob, den Todesstoß gegen das Herz des Allerheiligsten geführt; indem er in der Erklärung der Welterhaltung durch Gottes Willensthätigkeit den göttlichen Willen mit dem göttlichen Wesen identifiziere, mache er sich einer Identifikation der göttlichen und kreatürlichen Substanz schuldig; Gott und Geist sind ihm substanziell identisch, das Gemüt samt Sinn und Begierde ist ihm auch Geist. Schonender spricht sich Günther über Baader aus[2]); er stimmt dessen Behauptung bei, daß ein geistloser Gott ein gottloser Ungrund sei, will jedoch Geistigkeit nicht für ein Substanzprädikat, sondern nur als Bezeichnung einer Gott und den geschaffenen Intelligenzen gemeinsamen Lebensform

---

[1]) Katholische Literatur-Zeitung von Kerz, Jahrg. 1826, Bd. III, S. 153 ff.
[2]) Vorschule, Bd. I, Brief XIII.

verstanden wissen. Da nun aber, dem Gesagten zufolge, Gott und der Menschengeist wenigstens in Beziehung auf die gemeinsame Lebensform unter Ein Genus fallen, so kann der weiteren Behauptung Baaders nicht sofort zugestimmt werden, Gott könne, da kein Geschöpf gleicher Gattung mit dem Schöpfer sei, durch keine geschöpfliche Form, sondern nur zufolge einer unmittelbaren Vereinigung Gottes mit dem Menschengeiste und Information desselben durch Gott erkannt werden. Aus der qualitativen Wesensverschiedenheit des Menschengeistes von Gott ergibt sich nur soviel, daß der Mensch nicht ohne Gottes Einwirkung zum Gottesgedanken zu kommen vermöge; übrigens will Günther gerne zugeben, daß außer der mittelbaren Einwirkung und Selbstbezeugung Gottes durch die sichtbare Schöpfung auch noch eine innere unmittelbare Berührung des Menschen durch Gott nötig sei, die er jedoch nicht in der Sphäre der theoretischen Lebensthätigkeit des Menschengeistes sucht, sondern im Gewissen als Stimme Gottes und Nachhall des Rufes Gottes an den seiner Paradiesesunschuld verlustig gegangenen ersten Menschen erkennen zu müssen glaubt. Einen anderen tiefeingreifenden Differenzpunkt zwischen sich und Baader bringt Günther anläßlich der Baaderschen Erlösungslehre zur Sprache. Baader verwirft die alte Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, und substituiert letzterer eine sogenannte Stelltretung, d. i. Hintretung Christi an die sündige Menschheit, welche Hintretung nicht als Übertragung der Strafschuld an den Erlöser, sondern als Ertragung, und zwar nicht der Schuld, sondern der Strafe der Sünde gedacht wird. Diese Hintretung als Idee geht ursprünglich von Gott in seiner ewigen Liebe aus, und ist deshalb auch nicht als strenge Strafgerechtigkeit anzusehen; ihr Zweck ist vielmehr Inokulation des göttlichen Lebens, d. i. Wiedergeburt zum ewigen Leben, wozu sich der Tod, als Besiegung der Blutseele mittelst Vergießung derselben, als Mittel verhält. Es gibt also, lehrt Baader auf Grund der Opfertheorie de Maistres, eine wirkliche Vertretung, aber nicht coram foro judicii divini, sondern in mediationem salutis nostrae, d. h. nicht um Gottes, sondern um des Menschen Willen. Daß nun diese Vertretung in Kraft des Blutvergießens als solcher wirksam sein soll, findet Günther bedenklich; man begreift nicht, wie die Physis als

unfreies Prinzip dazu komme, allein das Bad, das Blutbad nämlich, ausgießen zu müssen. Etwa darum, weil sie den freien Geist verführt hat? Aber wie soll ihr als einem unfreien Prinzipe diese Verführung imputiert, und der Fluch als Strafe über sie verhängt werden können? Baader sagt freilich, „ein heiliger Mensch mußte die Blutseele ausschütten“; läßt sich aber, wenn die Blutseele die sündige Seele ist, Christus, der dem Geblüte nach von Adam abstammte, als heiliger Mensch denken, der in der Schwachheit des Fleisches den alten Sündenwurm nicht in sich trüge, und vom Kampfe zwischen Geist und Fleisch freizusprechen wäre? Wenn man aber auch über diesen Punkt hinausgehen wollte, so ließe sich noch immer nicht einsehen, wie der Opfertod Christi nicht bloß für Mit- und Nachwelt, die des Genusses seines Leibes teilhaft wurde, sondern auch für die Vorwelt wirksam werden konnte, die eines solchen Genusses nicht teilhaft war; es wäre denn, daß Baader auf die Idee der Reversibilität rekurrieren wollte, die er jedoch zufolge seiner Polemik gegen die alte Theorie stellvertretender Genugthuung als eine ungehörige juristische Behandlung eines theologischen Problems fast schnöde abwies! Eben diese Idee der Reversibilität legt Günther seiner eigenen Inkarnationstheorie zu Grunde, und begründet sie aus der Idee der Solidarität, die er ihrerseits wieder aus der Natureinheit der menschlichen Gattung ableitet. Reversibilität und Substitution sind eigentlich selber nur Momente der Ideen der Solidarität, der solidarische Wechselverband der Menschheit, nach seiner ethischen Seite aufgefaßt, in der Gemeinsamkeit des Verdienens und Mißverdienens, nach seiner natürlichen Seite im gemeinsamen Teilhaben an Wohl und Wehe des zeitlichen Menschendaseins, welches Wohl und Wehe sich als Frucht des Verdienstes und der Schuld von einem Geschlechte auf das andere forterbt. Es gibt einen Erbfluch und einen Erbsegen der gesamten Menschengattung; der erstere ist auf den ersten irdischen Adam, der letztere auf Christus, den zweiten himmlischen Adam als Urheber zurückzuführen. Die Schuld Adams ist zur Erbschuld, und der auf Adams Sünde ruhende Fluch zum Erbfluch des menschlichen Geschlechtes geworden, indem die in Adam durch die erste Sünde eingetretene Wesensverschlimmerung auf alle seine Descendenten über-

ging, und demzufolge das Mißfallen Gottes, welches Adam durch seine verhängnisvolle That sich zuzog, auch auf dem ihm entstammenden Geschlechte lastet, in dessen ererbter Wesensbeschaffenheit die Schuld Adams als eine in ihren Folgen perpetuierte sich darstellt. Ebenso ist aber auch durch das Verdienen Christi, dessen Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater die persönliche Schuld des Ungehorsams des ersten Adam aufhob, die Quelle eines Erbverdienstes geschaffen worden, dessen persönliche Aneignung allen einzelnen Gliedern der Menschengattung zufolge desselben Grundes möglich und denkbar ist, zufolge dessen die Transmission der Schuld Adams auf alle seine Nachkommen zur Wirklichkeit geworden ist. Dieser Grund liegt darin, daß der Mensch nicht bloß persönliches Geistwesen, sondern zugleich auch Natur- und Geschlechtswesen ist. Wie nämlich hieraus, und aus dem darin begründeten Lebenszusammenhange des gesamten Menschengeschlechtes sich die unheilvolle Vaterschaft einer erblichen Schuld erklärt, so andererseits die Vaterschaft eines Erbverdienstes, unter der Voraussetzung nämlich, daß derjenige, der es erwirbt, dem solidarischen Geschlechtsverbande der Menschengattung angehöre, ohne persönlich an der Schuld des Geschlechtes Teil zu haben. Dies ist bei Christus der Fall, der, obwohl vom Weibe geboren und als Mensch der Menschengattung angehörig, doch nicht auf dem Wege der natürlichen Zeugung in den Menschheitsverband eintrat, und somit auch nicht an der, auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung sich forterbenden Schuld Adams, und auch nicht an der, diese Schuld real reflektierenden ungeordneten Wesensbeschaffenheit des gefallenen Menschen Teil hatte. Diese ungeordnete Wesensbeschaffenheit besteht und manifestiert sich in der Emanzipation des natürlichen Lebensprinzipes von der Herrschaft des geistigen Lebensprinzipes im Menschen, in deren Folge der gefallene Mensch unheilig ist, gleichwie er zufolge der ererbten Schuld vor Gott als ein Ungerechter dasteht. In Beziehung auf diesen doppelseitigen Zustand der Verschuldung und Versündung des gefallenen Menschen muß das Werk der Erlösung auf die Rechtfertigung und Heiligung des in Gott zu erneuernden Menschen gerichtet sein. Günther macht es Baader zum Vorwurfe, das Moment der Rechtfertigung ganz in jenem der Heiligung

aufgehen zu lassen, infolgedessen Baader auch den Gedanken einer schuldigen Genugthuung beiseite stelle, und die ganze Theorie von der satisfactio vicaria verwerfe. Er behauptet, daß die Vertretung der Menschheit durch Christus nicht, um Gott Genüge zu verschaffen, sondern um der Menschheit willen statthabe; damit ist nun auch zugestanden, daß der „Zorn Gottes“ nur in der freien Kreatur seine Wurzel habe, nicht aber zugleich im Wesen Gottes, in welches jene Wurzel bloß hineingewachsen sei; Baader bedachte nicht, daß selbst für diesen Fall im Wesen Gottes die Bedingung liegen müsse, aus welcher der Zorn Gottes, wenn er etwas in Gott sein soll, zu erklären ist. Nur darf dieser Zorn (Ungleichgültigkeit Gottes in Beziehung auf den Gegensatz des gesetzmäßigen und gesetzwidrigen Verhaltens des Menschen) nicht, wie es von Seite Baaders geschieht, als Passio Gottes, nicht als Zustand des göttlichen Gemütes gedacht werden, damit nicht Gottes Seligkeit von jener der Kreatur abhängig gemacht werde. Denn eben die Unabhängigkeit Gottes in Bezug auf die Zuständlichkeit seines eigenen Daseins macht ja die Kreation zur That reiner Liebe, d. i. einer Willensthätigkeit, die als solche nichts anderes, als die Seligkeit der freien Kreatur beabsichtigte, welche aber als eine freie notwendig die Wahl haben muß, ob sie ihre Seligkeit in Gott oder in sich selber suchen will. Auf den Zusammenhang der Liebe mit der Freiheit Gottes muß um so mehr hingewiesen werden, da nach Baader das Erlösungswerk eben in der Liebe Gottes seinen zureichenden, ja ausschließlichen Erklärungsgrund finden soll, womit indes Günther nicht einverstanden ist, sofern damit die aus der ursprünglichen Willensbethätigung Gottes in der Menschenerschaffung und Gründung der menschlichen Lebensordnung für Gott resultierende ethische Notwendigkeit des Erlösungswerkes geleugnet würde, die aber als solche keine physische, keine Wesensnötigung sein kann.

Diese kritischen Reflexionen Günthers über Baaders religiös-philosophische Anschauungen fanden bei den Anhängern des letzteren keinen Beifall. In den polemischen Verhandlungen, die zwischen Günther und Pabst auf der einen Seite, und Hoffmann auf der anderen Seite geführt wurden, trat der diametrale Gegensatz beider spekulativer Richtungen in seiner ganzen Schärfe hervor. Hoffmann rügte an Günther

einen unvermittelten und unphilosophischen Dualismus, Günther warf seinem Gegner die Tendenz zu einem pantheisierenden Monismus vor. Hoffmann stößt sich an Günthers Lehre von der Substanzzweiheit im Menschen und Substanzdreiheit des Seienden im allgemeinen. Günther sucht die Einwendungen seines Gegners dadurch zu entkräften, daß er zwischen Für-sich-sein und Durch-sich-sein unterscheidet. Was nicht durch sich sei, sei freilich quoad substantiam nicht selbständig, und insofern gebe es nur Ein Absolutes; was aber nicht quoad substantiam selbständig sei, könne es doch quoad phaenomenon sein, d. i. in Beziehung auf freie Seins- und Lebensbethätigung, aus deren qualitativer Verschiedenheit auch auf ein qualitativ verschiedenes substanzielles Sein geschlossen werden muß. Dies möge freilich von Solchen beanstandet werden, welche Gott als Identität von Seele und Leib, d. i. von Freiheit und Notwendigkeit, und das Verhältnis Gottes zur Welt wie des Zentrums der Peripherie oder des Inneren zum Äußeren fassen. Hoffmann stößt sich an der Güntherschen spekulativen Konstruktion der göttlichen Trinität, und findet es völlig unbegründet, ja sinnlos, daß Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt, sich in sich real entgegensetze und verdoppele. Nach Günthers Dafürhalten rührt diese schroffe Ablehnung der modifizierten Übertragung des kreatürlichen Selbstbewußtseinsprozesses auf das trinare Leben in Gott daher, daß Hoffmann sich die Dreipersönlichkeit in Gott nur durch einen sogenannten theogonischen Prozeß zu stande kommend denken kann. Und in welch skandalöser Art! — fügt Pabst bei. Nach Baader besteht das in der Konstruktion des persönlichen Ternars in Gott zu lösende Problem darin, daß gezeigt werde, wie und inwiefern der Begriff des Gottgeistes mit jenem der Mutter auf die rechte, d. i. nach keiner Seite hin anstößige Weise, in Verbindung zu bringen wäre. Die weiteren Erklärungen Baaders laufen auf dies hinaus, daß, wie das Weib im Empfangen des Sohnes vom Manne selbstig wird, so auch, indem der göttliche Vater zeugend aus sich herausgeht und in den (unpersönlichen) Geist eingeht, Vater, Geist und Sohn persönliches Sein gewinnen, aber nur im Akte des Zeugens behaupten, daher denn auch die Selbsterzeugung Gottes als ein ewiger Akt gedacht werden müsse. Hiermit würde also das alte Skandal der

Philosophie — fügt Pabst bei — göttliche und geistige Dinge unter der Form des Naturlebens zu denken, auf die möglichst auffallende Weise, weil auf dem, für den Geist dermalen besonders schmählichen Boden der Zeugung, erneuert; vor dem spekulativ-keuschen Sinne der alten Kirchenväter würde eine solche Anschauungsweise wahrlich wenig Gnade gefunden haben. Daß die Natur in ihrem Leben Analogien des göttlichen und geistigen Lebens darbiete und darbieten müsse, ist allerdings unzweifelhaft gewiß; ist sie doch in ihrer Substanzialität ein Analogon Gottes und des Geistes, ihr Leben mithin ein wirklicher Reflex des göttlichen und geistigen Lebens. Nur eine absolute und exklusive Übertragung des Modus des Naturdaseins auf das göttliche Sein kann nicht zugegeben werden, weil die Natur eine von Gott wesenhaft verschiedene Substanzialität ist, und neben und über ihr eine Gott näher stehende geschaffene Substanzialität, die geistige nämlich, existiert. Baader selbst hat sich später bewogen gefühlt, seine spekulative Trinitätskonstruktion etwas mehr mit gewissen, der früher von ihm so verächtlich behandelten Selbstbewußtseinstheorie befreundeten Momenten zu versetzen, ohne daß jedoch Pabst an dieser Weiterbildung der Baaderschen Konstruktion ein volles und ungeteiltes Genügen zu finden sich im stande fühlte. Pabst sprach mit Hoffmann aus Anlaß der schon oben erwähnten Rezension Hoffmanns über Pabsts erste philosophische Schrift noch verschiedene andere Differenzpunkte durch, welche die von Baader aus dem Sündenfall abgeleitete Materialisierung der Natur, die Günthersche Naturphilosophie und naturphilosophische Kosmogonie u. s. w. betreffen. Das gegensätzliche Verhältnis beider Spekulationen drückt sich in der Verwunderung Hoffmanns aus, daß Pabst und Günther einzig den Pantheismus als Gegensatz zum Christentum auffassen, da demselben der Theismus von entgegengesetzter Seite her doch ebenso entschieden widerstrebe. Pabst erklärt seinerseits den gesunden, lauteren und wahrhaften Theismus für die richtige und dem Christentum gemäße Anschauungsweise; das Christentum sei selber der vollendete Theismus, jeder wirkliche Theismus trage in der Außerweltlichkeit Gottes den Keim der christlichen Philosophie in sich, und könne sich zu derselben erheben und durchbilden.

Freundlicher, als mit Hoffmann, gestaltete sich Pabsts Kontroverse mit Kreuzhage, der, obschon im ganzen die Günthersche Spekulation beifällig begrüßend[1]), doch im einzelnen manche Bedenken gegen dieselbe nicht zu unterdrücken vermochte. Diese Bedenken waren vornehmlich wider das der Natursubstanz von Günther beigelegte Bewußtseinsstreben gerichtet, welches ihm den qualitativen Unterschied zwischen Natur und Geist in einen bloß gradativen umzuwandeln schien, indem Selbstbewußtheit nur gesteigerte Bewußtheit sei. Es war für Pabst nicht schwer, den Artunterschied zwischen sinnlichem Bewußtsein und geistigem Selbstbewußtsein nachzuweisen, und zugleich auch die von Kreuzhage adoptierte anthropologische Trichotomie: Geist, Seele, Leib auf eine konsequentere und haltbarere dichotomische Fassung des Menschenwesens zu reduzieren. Nur war diese nicht die dem kirchlichen Dogma von der Seele als Wesensform des Leibes kongruierende; ein Punkt, von welchem aus später zuerst sich ein ernster und entschiedener Widerspruch gegen das Günthersche System geltend machte, und von welchem aus dasselbe durchgreifend umgestaltet werden muß, wenn es die den Verdiensten seines Urhebers und seiner unläugbaren Bedeutsamkeit gebührende Geltung für die Zukunft retten soll.

Günther hatte sein System auf Grund einer neuerdings vorgenommenen Revision des cartesischen Dualismus und der aus der abstrakten Fassung und verfehlten Weiterbildung desselben entsprungenen Irrungen der neueuropäischen Philosophie auszuführen begonnen, und mit vorherrschender Beziehung auf die hervorragendsten philosophischen Systeme der neuesten Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart u. s. w. entwickelt. Den Grundgedanken der neueren Philosophie, auf dem Wege des Selbstdenkens die Wahrheit zu finden, machte Günther zu dem seines eigenen Forschens, und ebenso anerkannte er die Bedeutsamkeit und Größe der Leistungen der neueren deutschen Philosophie in deren Entwickelung von Kant bis Hegel; nur glaubte er, daß es angesichts der augenscheinlichen, bis ins Kolossale gehenden Irrungen der neuzeitlichen deutschen Philosophie nötig sei, sich über die rechte und gesunde Art des philosophischen Selbstdenkens

[1]) Vgl. Kreuzhages Schrift: Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie auf das innere Leben. Münster 1831.

ausreichend zu verständigen, wodurch eine wesentliche Modifikation, ja völlige Umgestaltung der bisher erzielten Ergebnisse der neuzeitlichen spekulativen Forschung erzielt werden müßte und zugleich die von allen Besseren begehrte und von nicht Wenigen versuchte Lösung des ins neuzeitliche Bildungsleben tief eingedrungenen Zwiespaltes zwischen Wissen und Glauben endgültig angebahnt werden könnte. „Weiß man erst, was Vernunft ist — hatte schon Hamann gesagt — so hört aller Zwiespalt mit der Religion auf". Diesen von Pabst gelegentlich citierten Ausspruch machte J. Sengler zur Devise seiner philosophischen Bestrebungen, deren Geist und Tendenz er durch ein weiteres, von Solger entlehntes Motto charakterisiert: Zwischen dem Rationalismus und der Vergötterung des Faktischen schwankt die Welt . . . der rationalistische Unglaube ist das goldene Kalb unserer neueren Philosophie von Cartesius an, zu welchem Götzen das Volk Gottes ungeachtet aller Prophezeiungen und Züchtigungen immer wieder zurückfällt". Zu den angeführten Worten schrieb Sengler einen historisch-philosophischen Kommentar[1]), dessen erster Teil ein Bild der Entwickelung der neueren Philosophie gibt, während im zweiten Teile das Verhältnis derselben zu den Aufgaben einer christlichen Philosophie beleuchtet wird. Das Resultat des geschichtlichen Teiles ist, daß die Philosophie fast alle Formen der subjektiven Richtung: Dogmatismus, Skeptizismus, groben und feinen Realismus, subjektiven und objektiven Idealismus, Deismus, Pantheismus durchgemacht habe, und daß es nunmehr an der Zeit sei, ein positives System der Philosophie zu begründen, zu welchem sich die Geschichte der neueren Philosophie wie eine Phänomenologie des Geistes (Anspielung auf Hegels Phänomenologie) verhalte. Die neuzuschaffende positive Philosophie soll die Erfahrungen der negativ-kritischen Entwickelung des philosophischen Bewußtseins sichten und für die Gewinnung eines philosophischen Verständnisses der in Natur und Geschichte gegebenen Wirklichkeiten

---

[1]) Wesen und Bedeutung der speculativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie (2 Bde.). Erster Teil: Allgemeine Einleitung in die speculative Philosophie und Theologie. Mainz 1834. Zweiter Teil: Specielle Einleitung. Heidelberg 1837.

verwerten. Der menschliche Geist hatte sich mit seiner Wirklichkeit entzweit, und hat diese Entzweiung welthistorisch durchlaufen, aber eben hierdurch seine Versöhnung mit der Wirklichkeit vermittelt. In den drei Grundprinzipien der cartesischen Philosophie sind die drei wesentlichen Momente und Arten der philosophischen Selbstvermittelung des menschlichen Denkstrebens bereits enthalten. Cartesius geht bis auf den subjektiven Grund aller Gewißheit, auf den sich selbst gewissen Grund zurück, um ihn als conditio sine qua non alles Denkens und Erkennens der Wahrheit aufzustellen; damit hat er die subjektive Selbstbegründung der neueren Philosophie eingeleitet, und jene Bahn eröffnet, auf welcher Kant und Fichte weiter schritten, während in Jakobi das Gefühl und Bewußtsein der Ungenüge und Einseitigkeit der Verabsolutierung dieser Richtung sich aussprach. Cartesius ging von seiner ersten subjektiven Grundlage alles Denkens und Erkennens auf die objektive Gewißheit, auf die Idee über, und gewann damit sein zweites Grundprinzip, welches in einseitiger Isolierung in den Systemen von Spinoza, Leibnitz, Schelling und Hegel zu verwirklichen gesucht wurde; es treten da der Reihe nach substanzieller, spiritueller, ideeller, logischer Pantheismus hervor, welchen letzteren Weiße und J. H. Fichte über sich selbst hinauszuführen und mit dem Schellingschen Freiheitssysteme zu vereinigen bestrebt sind. Sein drittes Grundprinzip gewann Cartesius, indem er Gott als letzten Grund der dem Geiste angebornen Idee erkannte; die Vermittelung und Begründung dieses dritten und absoluten Grundprinzipes wird in den Systemen von Günther und Baader angestrebt. Die subjektive Selbstbegründung der neueren Philosophie hatte den subjektiven Geist zum absoluten Prinzipe gemacht, und zwar fast durchwegs in seiner bloßen Naturbestimmtheit und logischen Form; die objektive Selbstbegründung machte den objektiven Geist, als die Wahrheit seiner subjektiven Selbstgewißheit zur absoluten Wahrheit, verabsolutierte den objektiven Geist. Die Systeme der objektiven Selbstbegründung ließen, statt die drei Substanzen des Cartesius, die absolute und die zwei geschaffenen der Natur und des Geistes miteinander zu vermitteln, die zwei letzteren in der absoluten untergehen, womit auch der wesentliche Unterschied zwischen Geist und Natur fiel. Daraus

ergeben sich von selbst die Anforderungen an die absolute Selbstbegründung der Philosophie, nämlich bestimmteste Sonderung der göttlichen Substanz von den beiden geschaffenen durch eine tiefstdringende Erfassung des Subjekt-Objektivierungsprozesses Gottes, in dessen Folge alles außer Gott Wirkliche als freie That des göttlichen Wissens und Wollens, d. i. als Schöpfung begriffen werden muß; im Zusammenhange damit muß auch der entstellte Begriff des Bösen richtig gestellt werden, und müssen die christlichen Lehren von der Erhaltung, Vorsehung und Erlösung in das Licht eines spekulativen Verständnisses rücken. Günther geht trotz seiner preiswürdigen Bestrebungen nicht tief genug; durch seine Grundansicht, daß der menschliche Geist als Ebenbild Gottes nur die Form, nicht aber das Wesen mit Gott gemein habe, ist die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott bedroht. Von Baader wird sie entschiedenst anerkannt, entbehrt aber in seinem theosophischen Systeme der philosophischen Denkvermittelung, welche durch die Dialektik der Selbsterkenntnis vollzogen werden muß. In dieser Dialektik vollzieht sich bei Sengler die subjektive Selbstbegründung des Systems der Philosophie; es wird in ihr der Begriff des philosophischen Selbstbewußtseins durch alle Stadien seiner successiven Verwirklichung hindurch geführt, bis die Entwickelung bei dem Begriffe des absolut erfüllten und absolut verwirklichten Selbstbewußtseins anlangt. Die Entwickelungsstadien des realen Selbstbewußtseins sind das subjektiv reale Selbstbewußtsein, das objektiv reale Selbstbewußtsein, das absolut reale Selbstbewußtsein. Das subjektiv reale Selbstbewußtsein geht vom Sein zum Selbstbegriff desselben fort; da dieser aber nur subjektiv ist, so kann er das Sein nicht in und aus sich selbst begreifen. So bleibt der Gegensatz unüberwindlich, er wird zum Widerspruch getrieben, und damit der Grund desselben offenbar. Damit erhebt sich das subjektiv reale Selbstbewußtsein zum objektiv realen. Dieses geht vom objektiven Sein zum objektiven Selbstbegriff fort, um das Sein in und aus sich zu begreifen. Da der Begriff aber nur die abstrakte Einheit seiner selbst und des Seins ist, so bleibt das reale Sein außer ihm als Gegensatz; dieser wird nun erkannt, und zum Widerspruch und damit über sich hinaus getrieben zur Einheit und Wahrheit. Hiermit

ist der objektive Geist zum Selbstbewußtsein gekommen und erkennt seine Idee. Mit dieser Selbsterkenntnis des objektiven Geistes gelangt er zu seiner Wahrheit. Diese ist Gott, sein absoluter Grund als absoluter Geist. Die Wahrheit im menschlichen Geiste, das Subjekt und Objekt ziehen sich beide einander an, weil beide von einem absoluten Subjekt-Objekt stammen. Das Objekt strebt zum Subjekt, weil es vom Subjekt stammt, weil sein Ansich Subjekt ist. Das Ding an sich fällt daher selbst ins denkende Subjekt, weil dieses im Objekt nur das Gedachtsein des Objektes, seinen urständlichen oder unterständlichen Gedanken denkt: die Substanz ist daher an sich Subjekt. Der menschliche Geist erkennt Gott als die absolute Realität. Dieser Realität ist er immanent, sie realisiert sich in seinem Bewußtsein. Damit ist das objektiv reale Selbstbewußtsein des Geistes in das absolut reale übergegangen. Die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott ist 1) die Immanenz der Form, 2) der Form und des Wesens, 3) der That als der Einheit der Form und des Wesens, des Äußeren und Inneren, oder der realen Wirklichkeit (Offenbarung). Dieses lebendig persönliche Verhältnis Gottes zu dem menschlichen Geiste und dieses zu Gott als freie That des Wissens, Wollens und Wirkens Gottes und des menschlichen Geistes ist Offenbarung. Gott offenbart sich in seinem Erkennen, Wollen und Wirken dem menschlichen Geiste, und dieser realisiert diese Offenbarung, und dieses ist seine freie Immanenz in Gott, die so als schöpferische That Gottes seine eigene wird.

Von dem hiermit angedeuteten Standpunkte arbeitete Sengler später zwei philosophische Werke größeren Umfanges aus, deren eines seinen spekulativen Weltbegriff[1]), das andere seine Erkenntnislehre[2]) enthält. Auch beteiligte er sich gleich mehreren anderen katholischen Gelehrten: Staudenmaier, Günther, Pabst, Kreuzhage, Beckers an den ersten Jahrgängen der von dem jüngeren Fichte begründeten Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, welche in ihren ersten Anfängen einen Vereinigungspunkt für die offenbarungsgläu-

[1]) Die Idee Gottes. Heidelberg 1845 ff., 2 Tle.

[2]) Heidelberg 1858.

digen Vertreter eines spekulativen Theismus abgeben zu wollen verhieß. Später hat sich der Gießener Professor L. Schmid zu diesem periodischen Organe deutscher Philosophie in nähere Beziehung gesetzt, und in den Beurteilungen, die er daselbst den neuesten Werken von Trendelenburg, Snell und Schliephake widmete, zu erkennen gegeben, daß er an die Entwickelungsfähigkeit und Zukunft der nachhegelschen deutschen Philosophie glaube[1]). Seinen ersten Ausgang nahm L. Schmid, zweifelsohne unter dem weckenden Eindruck der Schriften Schellings, Baaders, Schuberts, Molitors, Meyers von einer mit naturphilosophischen Elementen getränkten Theosophie und Hierosophie, deren Geheimnisse er in einem pneumatischen Schriftkommentar[2]) enthüllen wollte. Er gab indes dieses Unternehmen, mit welchem er über das erste Buch Mosis nicht hinauskam, frühzeitig auf; in einer später veröffentlichten kleinen Schrift „über die menschliche Erkenntnis"[3]) urgiert er den Gedanken einer, im Gegensatze zum einseitigen Vorwiegen einer bestimmten Richtung aufs Ganze und Volle gehenden philosophischen Erkenntnis, in welcher Gottes-, Selbst- und Weltbewußtsein gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen sollen. Im Mittelalter sei die Philosophie ausschließlich mit Beziehung auf das Gottesbewußtsein, später mit vorherrschendem Bewußtsein des Selbstheitlichen, neuestens vorherrschend als Naturphilosophie ausgebildet worden; die Vereinigung dieser Richtungen, und Fassung der von ihnen umfaßten Sphären in ihrer Gegenseitigkeit sei Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie. Sein theologisches Hauptwerk und zugleich bedeutendstes Werk können wir erst später, im Zusammenhange mit dem Entwickelungsverlaufe der theologischen Bestrebungen, denen es sich als integrierendes Glied einfügt, zur Sprache bringen.

---

[1]) Vgl. in dieser Hinsicht auch Schmids: Grundzüge einer Einleitung in die Philosophie nebst Beleuchtung der durch Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That. Gießen 1860. — Dazu kam weiter: „Das Gesetz der Persönlichkeit." Gießen 1862.

[2]) Erklärung der heil. Schriften des Alten Bundes und Neuen Bundes. Erster Band: Erklärung des ersten Buches Mosis. Münster 1834.

[3]) Münster 1844.

Der ideelle Aufschwung, den das katholische Bewußtsein in Deutschland unter den geistigen Anregungen der Restaurationsepoche genommen, die Weckung und Kräftigung der Glaubensmacht in den Herzen der Gebildeten, die Belebung des zuversichtlichen Glaubens an die Möglichkeit einer geistig tiefen Fassung und siegreichen wissenschaftlichen Vertretung der katholischen Überzeugung gegenüber den Angriffen des Unglaubens und Irrglaubens hatten besonders da, wo eine unmittelbare Berührung mit den Bewegungen auf dem Gebiete der protestantischen Wissenschaft statt hatte, eine rüstige und freudige Strebsamkeit unter den katholischen Theologen Deutschlands erweckt, und ein rasches Aufblühen mehrerer Schulen hervorgerufen, in welchen die kirchliche Theologie als Universitätsstudium in einer erfreulichen Regsamkeit und Vielseitigkeit des Schaffens und Strebens binnen kurzem zu einem hohen Flore gedieh. Dieser schöne und vielverheißende Aufschwung der katholischen Theologie fällt in die dreißiger Jahre; München, Tübingen, Gießen, Freiburg, welchen sich in lobenswertem Wetteifer weiter auch Münster, Bonn, Breslau und Würzburg anschlossen, waren die Stätten, an welchen sich dieses neue Leben entfaltete. In München, dessen neugestiftete, oder vielmehr von Landshut transferierte Universität, wenn auch nicht exklusiv katholisch, doch die höchste und vornehmste Bildungsstätte eines vorwiegend katholischen Volkes sein sollte, vollzog sich der geistige Umschwung unter dem Zusammenwirken ausgezeichneter Männer aller Fakultäten, unter welchen neben einem Görres, Baader, Ringseis, Phillips und anderen allmählich folgenden jüngeren Männern auch die Protestanten Schelling und Schubert nicht ungenannt bleiben können, nicht bloß, weil sie Gelehrte ersten Ranges waren, sondern weil auch ihre geistige Haltung dem Geiste, der die neugeschaffene Hochschule beseelte, homogen war und förderlichen Vorschub leistete. In die theologische Fakultät trat im Jahre 1826 neben Wiedemann, Hortig, Allioli als jüngstes Mitglied Ign. Joh. Jos. Döllinger, Sohn des berühmten Physiologen P. Döllinger, ein, der infolge von Personsänderungen im Status der Fakultät rasch zum Senior derselben vorrückte, und ebenso schnell den Ruf außergewöhnlicher geistiger Kraft und Begabung begründete, den er seither durch eine Reihe

wissenschaftlicher Leistungen gerechtfertiget hat; in der Mitte seiner Lebensjahre stehend, galt Döllinger bereits für den gelehrtesten Theologen des katholischen Deutschlands, und gehört unbestritten unter die geistig bedeutendsten Männer, welche das katholische Deutschland dieses Jahrhunderts vorzuweisen hat. Es war ein bedeutungsvolles Zusammentreffen, daß sein erstes theologisches Werk, eine historisch-theologische Abhandlung über die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten[1]), gleichzeitig mit Möhlers Erstlingswerke: „Einheit der Kirche, oder Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Väter der ersten drei Jahrhunderte", erschien. Auch die weiteren theologischen Bestrebungen beider Männer stehen in einer unverkennbaren geistigen Wechselbeziehung zu einander; beide vertieften sich in die geschichtliche Vergangenheit der Kirche, und suchten die stetige Kontinuität ihrer Entwickelung geistig zu durchdringen; während aber Möhler vornehmlich die innere geistige Lebensentwickelung mit seiner Aufmerksamkeit verfolgte, faßte Döllinger mit ernstem, besonnenem Blicke die Ausprägung des die Kirche beseelenden Lebensgedankens in der Verkettung der geschichtlichen Thatsachen und in der Ausbildung und Entwickelung der positiven Institutionen der Kirche auf den Gebieten des Kultus, der Disziplin und Verfassung ins Auge; deckte Möhler in sinniger, tiefdringender Forschung das reiche und in einer wunderbaren Mannigfaltigkeit der Charismen sich entfaltende Gedankenleben der altchristlichen Zeit auf, so war Döllingers Absehen darauf gerichtet, die Struktur und das Gefüge des von Gott selber gegründeten, und von ihm, dem Herrn der Zeiten, in unser sterbliches Zeitdasein hineingebauten unvergänglichen Geisttempels in seinen unveränderlichen Formen für jedes Auge kenntlich aus dem gereinigten Gemälde geschichtlicher Beleuchtung hervortreten zu lassen. Ein weiterer geistiger Berührungspunkt bot sich beiden Männern in der von ihnen beiden vorgenommenen Prüfung des Protestantismus und seiner Ansprüche auf das Recht einziger oder bevorzugter Geltung; nur daß auch hier wieder Möhler die Sache von ihrer ideellen, Döllinger von ihrer geschichtlich-realen Seite anfaßte, ersterer eine Kritik des pro-

---

[1]) Mainz 1826.

testantischen Konfessionsglaubens, letzterer eine Beleuchtung des Protestantismus als geschichtlicher Erscheinung gab.

Döllinger hatte sich in seinen ersten theologisch-literarischen Arbeiten die Aufgabe gesetzt, das durch die protestantische Geschichtschreibung und durch die liberalkatholische Tendenzschriftstellerei verstellte Gebiet der geschichtlichen Forschung zu säubern, und der Kirche durch Richtigstellung der geschichtlichen Sachverhalte das ihr gebührende Wahrheitszeugnis zu vindizieren. Von dieser Seite betrachtet, stand er also vom Anfange her auf dem Boden strenger Positivität und strenger Objektivität, welchen nach einer anderen Seite, nämlich als Dogmatiker, der nach Möhlers Tode von Bonn nach München berufene H. Klee zu behaupten bestrebt war. In Beziehung auf gedrungene Kürze und markige Fülle bieten Klees dogmatische Schriften manche Ähnlichkeit mit den in dieselbe Epoche fallenden kirchengeschichtlichen Lehrschriften Döllingers, seinem Handbuche und seinem Lehrbuche der Kirchengeschichte dar, und läßt sich von ersteren in einem gewissen Sinne sagen, daß sie in Beziehung auf Form und Haltung für die damalige theologische Generation ungefähr dieselbe Bedeutung hatten, wie Döllingers erwähnte Arbeiten; beider Schriften waren präzis gefaßte und streng objektiv gehaltene Orientierungen über das faktisch Gegebene in sorgfältiger Sichtung und Wahl des von den Vorgängern Überkommenen, nur daß hierin Döllinger auf seinem Gebiete eine viel umfangreichere Arbeit zugefallen war, deren vollkommene Erledigung ihn zu weiteren und umfassenderen Unternehmungen im Gebiete der Historik führte. Wir werden auf Klees und Döllingers Arbeiten im einzelnen zurückkommen, und verfolgen vor der Hand den begonnenen Umblick im Kreise der an den katholisch-theologischen Fakultäten der deutschen Universitätsstädte aufblühenden wissenschaftlichen Bestrebungen weiter.

Da fällt nun unser nächster Blick auf Tübingen, wo Möhler sich gebildet, und wo er gelehrt hatte, ehe er nach München zu kommen durch König Ludwigs Huld eingeladen worden war. Die Entstehung der katholisch-theologischen Fakultät an der Tübinger Universität datiert vom Jahre 1817, in welchem Jahre die a. 1812 gegründete katholische Landesuniversität zu Ellwangen aufgehoben, und ihre

theologische Abteilung der alten Landesuniversität des Königreiches Württemberg eingegliedert wurde. In Ellwangen waren Drey, Bestlin, Gratz als theologische Professoren, Herbst und Hirscher als Repetenten im Priesterseminar daselbst angestellt gewesen. Herbst rückte noch in Ellwangen, Hirscher nach geschehener Verlegung der theologischen Lehranstalt nach Tübingen als Professor ein, und im Vereine mit diesen beiden, welchen sich weiter noch der an Gratzs Stelle nachgerückte Feilmoser anschloß, begründete Drey die Tübinger Quartalschrift, die seit a. 1819 bestehend, vom Anfange her eine würdige echtwissenschaftliche Haltung einnahm, und nach Abstreifung einiger, aus der Wessenbergschen Epoche nachwirkender Reminiszenzen auch vollkommen in den Bahnen korrekter Kirchlichkeit sich bewegte, und gegenwärtig, wo sie in einem nahezu fünfzigjährigen Bestehen ihren Ruf erprobt und bewährt hat, unbestritten das erste periodische Organ der katholischen Theologie Deutschlands ist. Als Mitredakteure traten in der Folge der Reihe nach Möhler, Kuhn, Mack, Hefele, Welte, Zukrigl, Aberle, Himpel, Kober, Linsemann ein. Neben dieser Zeitschrift entstanden in den dreißiger Jahren zwei andere periodische Organe von gleichem Werte und ähnlicher Haltung, nur leider nicht ähnlicher Dauer; die Gießener Jahrbücher, zu deren Begründung an der neu errichteten katholisch-theologischen Fakultät der Gießener Universität sich als damalige Gießener Professoren Staudenmaier, Kuhn, Locherer und Lüft vereiniget hatten (a. 1833—1838), und die Freiburger Zeitschrift für Theologie, welche nach Hirschers und Staudenmaiers Abgang nach Freiburg ins Leben trat, und im Zusammenwirken der Genannten mit Hug, Werk, Vogel, Schleyer, Adalbert Maier durch ein Dezennium (1839—1848) bestand. Der Verein der Männer, welche in diesen drei Organen die periodischen Kundgebungen ihrer wissenschaftlich-theologischen Bestrebungen niederlegten, konstituierte jenen theologischen Bildungskreis, der unter dem Namen der Tübinger Schule in der Geschichte der Theologie des katholischen Deutschlands immerfort ein ehrenvollstes Andenken behaupten wird, und seinen geistigen Einfluß weit über die Grenzen seiner engeren Heimat, des oberrheinischen Kirchengebietes, ausgedehnt hat. Das Aufblühen der Tübinger Schule war der Geistesfrühling des im

katholischen Deutschland neu erwachten theologischen Lebens, eine herrliche Nachblüte der romantischen Literaturepoche Deutschlands auf dem Boden der kirchlichen Wissenschaft, und ein schönstes Zeugnis für die Gemütsinnigkeit und seelenvolle Tiefe der katholischen Gläubigkeit des schwäbischen Volksstammes.

Wollen wir bei den geistigen Häuptern und Führern dieser Schule etwas länger verweilen, so haben wir billig mit dem Nestor derselben, Sebastian v. Drey, zu beginnen, mit dessen ersten Anfängen wir uns bereits weiter oben vertraut gemacht haben. Die Richtung seiner theologischen Studien war eine doppelseitige, eine historische und eine ideelle; in die lebendige Tradition des kirchlichen Geistes und Bewußtseins in der altchristlichen Kirche sich versenkend, strebte er in inniger Befreundung mit dem Geiste und mit den Mitteln der neuzeitlichen Bildung und Wissenschaft die adäquate Form der ideellen Fassung und wissenschaftlichen Vermittelung des christlichen Lehrinhaltes zu gewinnen. Dieses Streben hatte nun auch seine Stadien, welche in der Reihenfolge seiner teils selbständig erschienenen, teils in der Tübinger Quartalschrift niedergelegten Arbeiten unschwer zu erkennen sind. Die reiffste Frucht seiner Studien in der altchristlichen Literatur sind seine „neuen Untersuchungen über die Constitutiones et Canones Apostolorum“ [1]); seine systemisierende Thätigkeit übte er in seinen Vorlesungen über die Dogmatik, die jedoch nicht zum Drucke gelangten. Neben der Dogmatik las Drey auch über Apologetik und theologische Encyklopädie, welche Fächer er auch dann noch beibehielt, nachdem er auf seinen Wunsch von dem weitschichtigen Lehramte der Dogmatik enthoben worden war. Bereits im Jahre 1819 veröffentlichte er unter dem Titel einer „Einleitung in das Studium der Theologie“ ein Lehrbuch der theologischen Encyklopädie und Methodologie; vom Jahre 1838 an aber ließ er sein reiffstes Werk, die „Apologetik“ [2]) erscheinen, welches in drei Teilen zuerst die Idee der Offenbarung, dann die Geschichte der Religion und Offenbarung entwickelt, und endlich im dritten Teile den Abschluß und die Erfüllung aller Offen-

[1]) Tübingen 1832.

[2]) Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. Mainz 1838—47, 3 Bde.

barung in der Kirche des Neuen Bundes, welche mit der katholischen Kirche identisch ist, aufzeigt. Wie Drey selber gesteht, hat er die Aufgabe der Apologetik in diesem seinem letzten Werke wesentlich anders gefaßt, als in seiner „Einleitung“, woselbst er sie, von Schleiermacher abhängig, mit der Religionsphilosophie identifizierte; es wurde ihm später klar, wie enge diese Identifikation bei Schleiermacher mit der Art und Weise, wie derselbe die Dogmatik auffaßte, zusammenhänge; indem Schleiermacher der Dogmatik die Bestimmung zuwies, den zu einer bestimmten Zeit geltenden, also wandelbaren Lehrbegriff der christlichen Gemeinschaft darzustellen, behielt er sich vor, das Bleibende und unwandelbar Gültige in der Religionsphilosophie darzustellen, die ihm als wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Überzeugtheit mit Apologetik identisch war. Dies letztere gibt auch Drey zu, nicht aber, daß es die Apologetik mit dem christlichen Lehrinhalte als solchem zu thun haben könnte, der als ungeteiltes Ganzes der wissenschaftlichen Darstellung und Begründung des christlich-kirchlichen Lehrganzen zuzuweisen sei, während es die Apologetik nur mit dem Verhalten des denkenden Subjektes zum Faktum der göttlichen Offenbarung zu thun haben könne, und ihre Funktionen in der Richtigstellung dieses Verhältnisses aufgehen. Die Grundaufgabe der Apologetik ist, die Göttlichkeit des Christentums nachzuweisen; dieser Nachweis ist bedingt durch den allgemeinen Nachweis der Offenbarung als Voraussetzung und Erfüllung aller Religion, der lebendig gefaßte Begriff der Religion muß schon durch sich selber auf die Idee der Offenbarung hinführen. Religion ist dem Verfasser im Gegensatze zu verschiedenen teils äußerlichen, teils, wenn auch tieferen, doch einseitigen und verfehlten Begriffsbestimmungen derselben das durchgängige Bestimmtsein des Menschen durch das ursprüngliche Bewußtsein von Gott; ihr erstes Vorhandensein im Menschen ist aus einer Nachwirkung des vorausgegangenen Ineinanderseins Gottes und des Menschen im Schöpfungsakte zu erklären. Wie im ersten Menschen, ist auch in jedem anderen Menschen das Entstehen des Gottesbewußtseins durch ein unmittelbares oder mittelbares Berührtwerden des Menschen von Gott bedingt. Das menschliche Gottesbewußtsein ist in Hinsicht auf sein Entstehen nichts anderes, als das in Beziehung auf Gott

formierte Selbstbewußtsein. Der Mensch kommt im allgemeinen nur dadurch zum Selbstbewußtsein, daß er sich selbst Gegenstand der Erkenntnis wird; um dazu zu gelangen, muß er in sich selbst zurückgetrieben werden durch einen Anstoß von außen, durch eine Schranke, die, indem sie ihn seine Ichheit innewerden macht, für eben dieses Ich zum Nicht-ich wird. Dieses Nicht-ich ist für das gewöhnliche Bewußtsein die Welt, für das religiöse Gott. Darum findet sich im ursprünglichen Selbstbewußtsein schon das Bewußtsein Gottes und der Welt eingeschlossen, weil ohne die beiden letzteren und ihre Objekte das erste nie entstehen könnte. Was Bedingung und Gesetz für das entstehende Bewußtsein ist, bleibt Bedingung und Gesetz auch für das sich entwickelnde Bewußtsein; Bewußtseinsentwickelung ist nichts anderes als gesteigerte Wiederholung des ursprünglichen Aktes, alles Bewußtsein entwickelt sich an einer äußeren Anschauung; dies gilt, wie vom Weltbewußtsein des Menschen, so auch von seinem Gottesbewußtsein, und es war ein großer Irrtum, wenn Theologen sich einbildeten oder noch einbilden, das ursprüngliche Bewußtsein von Gott könne sich entwickeln durch die bloße Reflexion, d. i. durch bloße Umbeugung des Denkens in sich, oder durch eine bloße Analysis ohne Vermittelung des Denkens durch entsprechende Gegenstände und an ihnen. Es muß demnach äußere, das Göttliche objektiv zurückstrahlende Erscheinungen und Anschauungen geben, sie müssen in der Welt der Erscheinungen vorkommen, und der Mensch muß sie darin finden können, wenn in dem Bilde Gottes, das er in sich trägt, die einzelnen Züge markiert hervortreten, durch diese Besonderung des Einzelnen das Ganze Licht und Leben, und der sinnlich-geistigen Natur des Menschen gemäß objektive Realität und Wahrheit gewinnen sollen. Dies führt nun von selbst zum Begriffe einer sogenannten äußeren Offenbarung, welche unter allen Umständen notwendig blieb, schon im ersten Menschen die religiöse Entwickelung einleitete, und sie auch in der Folgezeit unterhielt. Die Offenbarung ist notwendig Belehrung, ebenso notwendig aber auch eine neue Lebenserweckung, da sie mit ihrer Wirksamkeit sich nicht bloß an die Vernunft, sondern auch an die Freiheit und den Willen, als das unmittelbare Prinzip des Lebens, wendet; sie wird dieses Prinzip, soweit es vorhanden ist, entwickeln und erhöhen, und

insoweit es geschwächt oder getilgt ist, wiederherstellen oder neuschaffen. Die Offenbarung ist nicht bloß auf die Bedürfnisse des Einzelmenschen zu beziehen; in ihrem Verhältnis zum Einzelnen liegt das weitere und höhere Verhältnis zur Gattung eingeschlossen; hiernach wird sie für diese zur Stifterin einer positiven Religionsgemeinschaft. Mit Beziehung auf das Faktum der Sünde und zufolge der an die Sünde geknüpften Folgen gestaltet sich die Gottesoffenbarung zur Erlösungsthätigkeit. Die wesentlichen Formen aller Gottesoffenbarung sind, mit wesentlicher Beziehung auf die Zweiseitigkeit des äußeren und inneren, sinnlichen und geistigen Menschen, Wunder und Inspiration. Wunder ist eine Erscheinung in der Sinnenwelt, an welcher wir wegen Unterbrechung des uns bekannten Kausalnexus und der gänzlichen Unerklärlichkeit der Wirkung aus bloßen Naturkräften die sich offenbarende Thätigkeit Gottes unmittelbar anerkennen. Die Wunder sind keine den Gesetzen der Natur widerstreitende Begebenheiten; sie lassen alle natürlichen Kräfte und Gesetze in ihrem Wesen und in ihrer Wirksamkeit, und treten nur mit der ihnen eigenen göttlichen Kausalität in deren Mitte. Inspiration ist eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Geist des Menschen, welche durch Erhebung desselben über sich selbst und die seinen Vermögen verliehenen Kräfte Wirkungen hervorbringt, welche sich im Verhältnis zu den natürlichen Vermögen als göttlichen Ursprungs erkennen lassen. Die unmittelbare Wirkung der Inspiration ist nicht irgend eine einzelne und vereinzelte Erscheinung in der menschlichen Seele, sondern eine Veränderung des ganzen Menschen, der durch die göttliche Einwirkung innerlich über sich selbst erhoben wird. Die entgegengesetzte Ansicht ist unpsychologisch, und läßt den Unglauben und Ungehorsam gegen das göttlich Dargebotene unerklärt. Daneben will aber Drey seine Auffassung von jener Schleiermachers, der das Produkt der Inspiration als etwas rein Menschliches ansieht, scharf geschieden wissen; es ist ein göttliches, oder wenn man lieber will, göttlich-menschliches Erzeugnis. Die Frage nach der Möglichkeit von Inspirationen fällt zusammen und ist identisch mit der Frage nach der Fähigkeit des menschlichen Geistes, vom göttlichen Geiste berührt zu werden; diese Fähigkeit stützt sich teils auf die Empfänglichkeit der Vernunft für das Göttliche über-

haupt, teils darauf, daß der menschliche Geist in der Inspiration sich nicht bloß leidend, sondern zugleich auch thätig verhält, so daß das Produkt der Inspiration zugleich auch seine Funktion ist, und daher gleich seinen anderen Funktionen in das Bewußtsein nicht nur eintreten kann, sondern wirklich eintritt. Daß eine solche Inspiration des Gedankens von Gott komme, muß sich durch das unmittelbare Bewußtsein bezeugen, weil nichts so eigentümlich ist, als Gott und seine Wirksamkeit; es läßt sich aber auch durch Reflexion des Inspirierten zur psychologisch-moralischen Gewißheit bringen, in welcher sich die unmittelbare Gewißheit sozusagen mit sich selber vermittelt. Das Wunder wird als Gottes unmittelbare Wirkung in vielen Fällen schon durch seine augenfällige Beschaffenheit, in jedem Falle aber durch seine Beziehung zum Hauptzwecke der Offenbarung kennbar. Durch die Beziehung und Verbindung einer außergewöhnlichen Thatsache mit anderen gleichzeitigen Thatsachen und Wahrnehmungen, welche alle den Eintritt einer neuen Schöpfung in religiöser Hinsicht verkünden, findet sich die Reflexion unwillkürlich zur Erkennung und Anerkennung der göttlichen Kausalität angetrieben, auch bei jenen Wundern, welche man Wunder zweiten Ranges nennen möchte. Wunder und Weissagungen werden auch für solche, welche eine Offenbarung nicht unmittelbar selber empfangen, sondern durch Überlieferung zur Kenntnis vom Geschehensein derselben gelangen, zu Kriterien und Beweisen für die Wahrheit und Göttlichkeit derselben; es sind dies die sogenannten äußeren Beweise und Kriterien der Offenbarung, welche in einer Zeit, in der man die Theologie überhaupt nur von der historischen Seite kannte, besonders durch die englischen Theologen mit viel Scharfsinn entwickelt worden sind. Die neuere Theologie zeigte sich den äußeren Beweisen zum größeren Teile entschieden abhold, und wollte die Apologetik des Christentums entweder ausschließlich oder doch vorzugsweise auf die inneren Kriterien gebaut wissen. Das Richtige wird sein, daß beiderlei Arten von Kriterien mit einander verbunden werden; und zwar wird der natürlichen Ordnung zufolge, und weil es sich zunächst um den Erweis von Thatsächlichkeiten handelt, die Darstellung der äußeren Kriterien jener der inneren vorangehen müssen. Sie darf aber nicht von der historischen Persönlichkeit Christi los-

gerissen werden, welche den Zentralpunkt der geschichtlichen Gottesoffenbarung bildet, und selber das erste und größte Wunder ist, so daß derjenige, der dieses gläubig anerkennt, alle gewöhnlich sogenannten Wunder nur als die natürliche und notwendige Folge jenes ersten begreift. Hat sich das religiöse Gemüt in der Beschauung der gesamten äußeren Erscheinungen davon überzeugt, daß Gott in ihnen wirke und durch sie zu den Menschen spreche, so ist es nun ganz natürlich, daß weiter auch gefragt wird, was Gott durch jene göttlichen Werke und durch die Persönlichkeit, welche sie that, in der Menschenwelt ausführen, was er die Menschen dadurch lehren wollte; so wendet sich also die religiöse Betrachtung weiter der geoffenbarten Lehre selber zu, und es treten die inneren Beweise ein, den Glauben an das Werk Gottes nicht primitiv erzeugend, sondern ihn nur bestätigend und ausführend. Führt nun die lebendige Verknüpfung beider Arten von Kriterien in der historischen Persönlichkeit Christi zu einer tieferen, sozusagen synthetischen Fassung des Offenbarungsbegriffes, so wird derselbe weiter noch dadurch vollkommen erfüllt werden, daß man die Offenbarungsthat Gottes und ihre Wirkung als eine permanente faßt, womit erst ein lebendiges Verständnis der gesamten Offenbarungsgeschichte möglich wird, weil diese sofort nicht mehr als eine Reihe vereinzelter Akte Gottes, sondern als ein zusammenhängendes Ganzes erscheint, in dessen Auswickelung sich eine bestimmte höchste Idee realisiert. Ferner wird sich aus jenem erfüllten Begriffe der Offenbarungsthätigkeit Gottes auch die Möglichkeit einer befriedigenden Nachweisung der ununterbrochenen Fortdauer einer unentstellten Überlieferung der einst geschehenen Offenbarung auf alle nachfolgenden Zeiten und Geschlechter ergeben; man wird die Offenbarung in ihrer lebendigen Fortbewegung und Selbstüberlieferung verstehen. Diese beiden Punkte nun, die historische Auswickelung des Offenbarungsfaktums, welches in der geschichtlichen Erscheinung Christi gipfelt, und die Perpetuierung der vollendeten Offenbarungsthat in der von Christus gestifteten Kirche bilden den Vorwurf für den Inhalt der beiden folgenden Bände, in welchen das Werk sich abschließt, und zum vollständig durchgeführten Beweise für die Göttlichkeit des historischen

Christentums und seiner Selbstdarstellung innerhalb der Kirche sich vollendet.

Der erste Band der Apologetik Dreys wurde sofort nach seinem Erscheinen von A. Günther in Fichtes philosophischer Zeitschrift einer ausführlichen Besprechung unterzogen, in deren Einzelheiten einzugehen wir uns hier versagen müssen. Günthers Stellung zu dem Probleme, um das es sich hier handelte, war, abgesehen von der sonstigen Diversität philosophischer Grundanschauungen zwischen beiden Verfassern, eine wesentlich andere; ihm ging der Inhalt dessen, was Drey in der Apologetik abzuhandeln sich vornahm, so sehr in Anthropologie und Geschichtsphilosophie auf, daß er sich die „Apologetik" als eine selbstständige geschlossene wissenschaftliche Darstellung kaum recht denken konnte. Während Günthers christliches Denken auf die Erfassung des richtigen Begriffes von erster und zweiter Schöpfung, und der Wechselbeziehung zwischen dem ersten, aus dem Staube der Erde gebildeten und dem zweiten himmlischen Menschen gerichtet war, ging Dreys Absehen auf die Gewinnung der richtigen Mitte zwischen den einseitigen Extremen des Rationalismus und eines rein äußerlichen Supranaturalismus, und auf die Ermittelung des wahren Suprarationalismus in seinem innigen Zusammensein mit dem wahren Rationalismus. Der geistig distrahierende Hinblick auf die beiden falschen Extreme mag nun allerdings Drey gehindert haben, die Grundidee seines Werkes in allen einzelnen Teilen desselben in vollkommener Plastizität hervorzustellen; oder vielmehr, jenes Objekt, um welches sich wie um eine unsichtbare oder verhüllte Sonne die ganze offenbarungsphilosophische Ausführung Dreys bewegt, tritt, obwohl es allenthalben durchschimmert, doch an keiner Stelle des Buches in seiner ganzen und vollen Konkretheit hervor, weil Drey in seiner „Philosophie der Offenbarung" auf dem Boden der einleitenden allgemeinen Theorie verharren will. Indes ist gerade diese Theorie eine ebenso interessante als verdienstvolle Leistung, und, sozusagen, ein spekulativ-theologisches Programm der gesamten Tübinger Schule, welches, im allgemeinen wenigstens, den von derselben inmitten der Gegensätze des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins eingenommenen Standpunkt, und ihre geistige Haltung im ganzen genommen, genau erkennen läßt.

Übrigens hat sich die Tübinger Schule in der Vielseitigkeit ihrer Strebungen an keine spekulative Richtung exklusiv gebunden, sondern einer großen Mannigfaltigkeit individueller geistiger Entfaltungen Raum gestattet; diese Liberalität, die allem Guten nach jeder Seite hin freiere Bewegung gönnt, alles geistig Gehaltvolle in seiner Weise gelten läßt und nur der Plattheit und Gemeinheit abhold ist, ist eine der charakteristischen Eigentümlichkeiten der Tübinger Schule, und hat an den thatsächlichen Erfolgen ihrer Strebsamkeit und Wirksamkeit einen wesentlichen Mitanteil.

Drey sucht in der psychologischen Vertiefung des christlich-theologischen Bewußtseins die richtige Vermittelung des rationalen und suprarationalen Elementes der christlichen Gläubigkeit zu gewinnen, und hat damit gewissermaßen die Wege angebahnt, auf welchen Möhler weiter schritt, dessen „Symbolik" auf den Gedanken gebaut ist, daß der katholische Lehrbegriff die richtige Mitte zwischen den im Protestantismus hervorgetretenen Extremen des einseitigen, bis zur Irrationalität und Verdammung der Vernunft forcierten Supranaturalismus und des allem Mysteriösen feindlich gesinnten Rationalismus schlechter Art sei. Diesen Gedanken durchführend, setzte er in der Symbolik die Betrachtung gerade an jenem Punkte weiter fort, bis zu welchem Drey seine Apologetik führte, der dieselbe mit einem Abschnitte über kirchliche Symbolik abschloß. Übrigens hatte Möhler, in seinen ersten Jugendanschauungen von den damaligen geistigen Bildungseinflüssen abhängig, einen innerlichen Prozeß durchzumachen, ehe er in jenes Stadium geläuterter Reife eintrat, in welchem er an die Ausarbeitung seines berühmtesten Werkes ging, ließ aber bereits in seiner ersten Arbeit ahnen, was von ihm und seinen edlen Geistesgaben zu erwarten war. Seine Schrift über die Einheit der Kirche ist eine auf Grund der Zeugnisse der altchristlichen Kirche unternommene genetische Deduktion und Rekonstruktion der Idee der Kirche nach ihrer inneren und äußeren, seelischen und leiblichen Einheit. Man hat daran Anstoß genommen, daß er von der Idee der kirchlichen Gemeinschaft ausgehend, die Entstehung der Kirche gewissermaßen als ein Produkt des Gemeingeistes der Kirche darstelle, statt sie als positive Setzung Christi und unmittelbare Schöpfung Gottes aufzufassen; abgesehen

indes von der Vereinbarkeit dieser Anschauung mit der strengsten Positivität des kirchlichen Bewußtseins[1]) zeigt sich übrigens schon in dieser ersten Darstellung des Wesens der Kirche bereits der in seiner gesamten geistigen Lebensthätigkeit vorwaltende Zug tiefer Innerlichkeit, und eine edle Sinnigkeit, die nur ihrem eigenen richtigen Gefühle folgen durfte, um in weiterem Fortstreben gleichsam durch sich selbst das richtige Verhältnis zu der geschichtlich gegebenen Objektivität des positiven Kirchentums zu finden. Seiner ersten Arbeit folgte rasch sein weiteres Werk über Athanasius den Großen, den heldenmütigen Vorkämpfer des Katholizismus im Zeitalter der arianischen Wirren; aus dieser zweiten, mit ungeteiltem Beifalle aufgenommenen Arbeit war zu erkennen, mit welch rastlosem Eifer er inzwischen in Erforschung der Schriftwerke des christlichen Altertums vorgeschritten war, und wie rasch mittlerweile auch sein kirchlich-theologisches Bewußtsein an Sicherheit und Konsistenz gewonnen hatte. Die freudige Belebung, welche seine katholische Glaubenszuversicht aus der Versenkung in die Geschichte der altkirchlichen Glaubenskämpfe schöpfte, weckte ihn zu einem Unternehmen anderer Art, welches ihm in der unmittelbaren Berührung mit dem Protestantismus an einer vorwiegend protestantischen Universität und im Hinblicke auf die geistige Stellung der Katholiken Deutschlands gegenüber den Protestanten dringlich nahe gelegt erschien. Er erkannte, daß eine tiefer eindringende Orientierung der deutschen Katholiken über die auf konfessionellem Gebiete bestehenden Lehr- und Meinungsgegensätze dringend notwendig und die herkömmliche Art der Behandlung der konfessionellen Frage völlig unzureichend sei; dieser Übelstand schien ihm um so beklagenswerter, je tiefer er von der Überzeugung durchdrungen war, daß eine der Sache auf den Grund gehende Erörterung in eine siegreiche und glänzende Apologie des katholischen Bekenntnisses auslaufen, und wesentlich dazu beitragen müsse, der katholischen Gläubigkeit zur rechten Selbstbewußtheit, und damit zum Bewußtsein um das Recht und die Wahrheit ihrer Überzeugungen

---

[1]) Eine unbefangene und die richtigen Gesichtspunkte hervorkehrende Würdigung des Buches findet sich in der Kerzschen katholischen Literatur-Zeitung, Jahrg. 1827, Bd. IV, S. 34 ff., 117 ff.

zu verhelfen. Jeder gebildete Christ, sagt Möhler selber in der einleitenden Motivierung seines Unternehmens, besitzt so viele allgemein-religiöse und christliche Begriffe und ist mit der heiligen Schrift so weit vertraut, daß, sobald ihm irgend ein Satz in seiner wahren Gestalt und in seinem ganzen Zusammenhange vorgelegt wird, er auch über die Wahrheit desselben zu urteilen befähiget, und sofort auch einzusehen vermögend sei, ob derselbe mit den Grundlehren des Christentums in Übereinstimmung oder im Widerspruche stehe. Von dieser Überzeugung ausgehend begann er nach Veröffentlichung seines Athanasius an der Tübinger katholischen Fakultät gemäß einer an den protestantischen Universitäten schon seit länger bestehenden Sitte Vorlesungen über symbolische Theologie d. h. über die dogmatischen Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten zu halten; nachdem Möhler diese Vorlesungen einige Jahre hindurch fortgesetzt hatte, trat er (a. 1832) mit seiner „Symbolik“ hervor, die, kaum erschienen, in rascher Bekanntwerdung durch ganz Deutschland allwärts tiefsten Eindruck machte, und in schneller Aufeinanderfolge bis zum Jahre 1838 fünf Auflagen erlebte, deren letzte von Möhler leider nur mehr zur Hälfte besorgt werden konnte. Die Behandlung der konfessionellen Frage wurde durch Möhler in völlig neue Bahnen gelenkt, oder eigentlich erst auf den, den Anforderungen der Neuzeit entsprechenden Standpunkt ideell vertiefter Auffassung erhoben, und überhaupt seit langem zum ersten Male wieder in wissenschaftlicher Weise vorgenommen. Was die neuere, auf konfessionelle Verhältnisse bezügliche theologische Literatur des katholischen Deutschlands an den, dem Möhlerschen Buche vorangegangenen Jahren und Jahrzehnten aufzuweisen hatte, bezog sich entweder nur auf Aufwehr in einzelnen Punkten und gegen einzelne Männer, wie der in seiner Art allerdings recht verdienstliche „Apologet“, den Gratz in zwanglosen Heften hatte erscheinen lassen[1]), oder es waren dogmatische Erörterungen einzelner theologischer loci z. B. des locus von der Kirche, von der Tradition, oder endlich gutgemeinte

---

[1]) Der Apologet des Katholicismus. Zeitschrift für Freunde der Wahrheit und der Bruderliebe; zur Berichtigung mannigfaltiger Entstellungen des Katholicismus. Mainz 1820—24, 9 Hefte.

Friedens- und Verständigungsversuche, wie jene von Prechtl[1]), Kastner[2]), Henne[3]), die, so achtenswert sie an sich waren, doch keine sonderliche Beachtung fanden, und an dem Stande der bestehenden Überzeugungen und Meinungen nichts änderten. Anders verhielt es sich mit Möhlers Symbolik, welche den wohlmotivierten, und mit Beziehung auf alle kontroversen Lehrstücke durchgeführten Beweis antrat, daß die wahrhafte Christlichkeit ihren wahrhaften und einzig zuläßigen Ausdruck im katholischen Dogma habe, und daß alle Abirrungen der Protestanten von demselben als ebensoviele Abirrungen von der wahrhaften Christlichkeit und gesunden Religiosität seien; daß überdies mit der wahrhaften Christlichkeit auch jenes der wahrhaften Nationalität gewahrt sei, und die Abweichungen der vielerlei protestantischen Bekenntnisse vom katholischen als eben soviele Abirrungen zur Irrationalität einerseits, zur Schwärmerei andererseits sich ausweisen. Die Hauptmomente der ideellen Differenz zwischen Katholiken und Protestanten drängen sich Möhler in den Lehrpunkten von der Rechtfertigung, vom Sakramente und vom Kirchenbegriff zusammen; der Protestantismus faßt die Rechtfertigung rein äußerlich, ohne Zusammenhang mit der innerlichen Heiligung; er hat also von der Rechtfertigung einen toten, unlebendigen Begriff, der sich mit der Idee des Christentums als einer lebendigen Macht der Heiligung nicht verträgt. Die Irrung in der Lehre von der Rechtfertigung hat ihre Wurzeln in der prote-

[1]) Friedensworte an die katholische und protestantische Kirche für ihre Wiedervereinigung. Sulzbach 1820. — Beleuchtung der Schrift Dr. Tschirners: „Protestantismus und Katholicismus, aus dem Standpunkt der Politik betrachtet.“ Sulzbach 1823. — Seitenstück zur „Weisheit Dr. Martin Luthers,“ zum Jubeljahre der lutherischen Reformation. Sulzbach 1818 (3. Aufl.) — Kritischer Rückblick auf Hrn. J. Ch. Berberts kritische Beleuchtung des „Seitenstückes“ u. s. w. Sulzbach 1818.

[2]) Würde und Hoffnung der katholischen Kirche mit Rücksichtnahme auf die protestantische. Sulzbach 1825. — Katholicismus und Nichtkatholicismus mit Beziehung auf Wahrheit und Vollständigkeit des Glaubens. Sulzbach 1827. — Ueber das Urchristenthum, nebst Antworten für die Gegner der Schrift: Würde und Hoffnung u. s. w. Sulzbach 1825 (gegen A. H. L. Ullmann). — Die Ehre des päpstlichen Jubeljahres gerettet u. s. w. Würzburg 1826 u. s. w.

[3]) Ansichten eines Obscuranten über Katholicismus und Protestantismus. St. Gallen 1829.

stantischen Lehre von der Erbsünde, die ebenso irrational als anstößig und widerwärtig für das sittliche Gefühl ist. Die Idee des Sakramentes als eines dem Wesen des sinnlich-vernünftigen Menschen adäquierten Mittels göttlicher Gnadenmitteilung wird im protestantischen Lehrbegriffe zu einem bloßen Vergegenwärtigungs- und Erinnerungsmittel, oder zur wesentlichen Zeremonie herabgedrückt; die Idee der Kirche als einer in lebendiger Wechseldurchdringung des Göttlichen und Menschlichen bestehenden sozialen Ordnung wird von den Protestanten völlig evakuiert, und dem katholischen Kirchenbegriffe das nebulose Abstraktum einer unsichtbaren Gemeinschaft substituiert, der es an jeder zusammenhaltenden und bestimmenden Kraft fehlt. Der einseitige Supranaturalismus, der dem symbolgläubigen Protestantismus zu Grunde liegt, entwickelte sich zu seinen vollen Konsequenzen in einer Reihe kleinerer Sekten, welchen Möhler, nachdem er im ersten Buche seines Werkes die Differenzpunkte zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformierten durchgesprochen, ein zweites Buch desselben widmete.

Möhlers Schrift galt den hervorragendsten unter den protestantischen Theologen für bedeutend und wichtig genug, mit Gegenerklärungen wider dieselbe aufzutreten; in maßvoller und anständiger Weise geschah dies von Nitzschs und Marnheinekes Seite, in rücksichtsloser, für Möhlers christliches Zartgefühl verletzender Weise durch F. Chr. Baur, auf dessen Angriffe Möhler mit „Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten“[1]) antwortete. Baur hatte die Möhlersche Zusammenstellung der lutherischen Lehre von der Erbsünde mit dem Manichäismus durch eine von Möhlers Auffassung abweichende Ausdeutung derselben abzuweisen gesucht; Möhler erwidert ihm, daß durch diese Ausdeutung dem tiefgläubigen Altluthertum eine rein rationalistische Anschauung über Stand und Vermögen der gefallenen Menschennatur unterlegt, hiermit aber die Sache statt besser, nur schlimmer gemacht würde. Baur wundert sich, daß Möhler die katholische Lehre von der Accidentalität der Gerechtigkeit des noch nicht gefallenen Menschen nicht wenigstens

[1]) Mainz 1835.

einigermaßen zu verkleiden bemüht gewesen sei; Möhler erwidert, er würde, da einzig Gott seinem Wesen nach heilig und gerecht sei, selbst der katholischen Kirche nicht glauben, wenn diese eine substanzielle Gerechtigkeit des Urmenschen lehren wollte. Aus der Natürlichkeit der ursprünglichen Gerechtigkeit folgert Baur, daß auch die restaurierende und erlösende keinen anderen Charakter haben könne, und der Erlöser selber keine schlechthin übernatürliche Erscheinung, sondern nach Schleiermachers treffender Formel die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur sei. Möhler fragt, wie Baur bei seiner Ansicht von der Urgerechtigkeit des Menschen das Böse erklären wolle; Baurs Antwort, das Böse sei die von Gott abgewendete und endliche, und deshalb verkehrte und böse Seite des Wesens des Menschen, bezeichnet Möhler als pantheistisch, trotzdem daß Baur den Pantheismus mit ausdrücklichen Worten verurteilte. Ebenso hebe Baurs Ansicht von Christus das Christentum als Erlösungsanstalt völlig und in jeder Weise auf; er fasse die christliche Erneuerung nicht als Umschaffung des sündigen und schuldhaften Menschen, sondern einzig als Erhebung aus einer niedrigeren Bildungsstufe auf eine höhere. Baur hatte seine Lehre von der Doppelseite des Menschenwesens, der guten und der bösen, für den spekulativen Sinn des calvinischen Ausspruches ausgegeben: Cadit homo, Deo sic ordinante, sed suo vitio cadit. A. Günther, nach dessen Ansicht der Calvinismus die vollständige Durchführung des Luthertums ist, hatte darum der Baurschen Schrift gleich nach deren Erscheinen seine Aufmerksamkeit zugewendet, indem sie ihm zu einer auf den Grund gehenden Auseinandersetzung mit dem Protestantismus Stoff zu bieten schien. Dies gab Anlaß zur Entstehung seiner Schrift „Der letzte Symboliker“ [1]), der in Form eines Briefwechsels zwischen zwei Protestanten, einem Deutschen und einem Franzosen abgefaßt ist; beide waren bereits in einer vorausgehenden Schrift Günthers, in den „Süd- und Nordlichtern“, als mit einander verkehrende Briefsteller eingeführt worden. Der Franzose vertritt Baurs Anschauungen, der Deutsche ist durch fortgesetzte Studien soweit vorgerückt, daß er für die von Möhler (und Günther) vertretene

---

[1]) Wien 1834.

Sache einzustehen geneigt ist, aber als Denker und Philosoph sich manche Berichtigungen der Anschauungen Möhlers vorbehält. Günther nimmt als „letzter Symboliker“ seine Stellung über den beiden streitenden Teilen, und will eine über den Entwickelungsstand der katholischen Theologie und der deutschen Philosophie seines Zeitalters hinausgreifende Lösung vorbereiten. Wir werden auf diesen Gegenstand weiter unten bei Beleuchtung der Stellung Günthers zur Scholastik zurückkommen, und verweisen hier nur auf die Fortsetzung seiner Polemik gegen Baur in einer späteren Schrift[1]), wo der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus auf den Gegensatz zwischen Dualismus und Monismus reduziert wird. Neben Günther traten auch Staudenmaier und Kuhn, obwohl nicht in selbständigen Schriften, in den Streit zwischen Möhler und Baur ein[2]); beide bezeugten eine ungeteilte Befriedigung über Möhlers schönes Werk, Staudenmaier widmete demselben eine ausführliche Verteidigung gegen Baurs ersten Angriff und nachfolgende Duplik[3]).

Franz Anton Staudenmaier eröffnete seine schriftstellerische Laufbahn als Repetent im Tübinger Wilhelmsstifte mit einer Abhandlung über die Geschichte der Bischofswahlen[4]); unmittelbar darauf folgte seine Berufung nach Gießen. Hier ließ er in der ersten Kraft und Frische eines von intensiver Begeisterung getragenen Strebens alle jene Eindrücke in sich ausleben und fruchtbringend reifen, die er in seiner sorgfältig benützten Lernzeit in seinen bildsamen Geist aufgenommen hatte, unterhielt mit seinen geliebten Lehrern in Tübingen, unter welchen ihm namentlich Möhler teuer war, ununterbrochene geistige Beziehungen, orientierte sich in der vielseitigsten Weise an allen, seinem geistigen Streben verwandten und förderlichen literarischen Zeiterscheinungen, namentlich auf dem Gebiete der Philosophie und spekulativen Theologie; als Vorlesfächer hatte er sich Einleitung in die Theologie, Apologetik, Dogmatik und Dogmengeschichte gewählt. In den ersten vier Jahren ließ er, einige interessante Rezensionen in

[1]) Juste-Milieus deutsche Philosophie. S. 386 ff.
[2]) Vgl. Gießener Jahrbücher, Bd. III, S. 139 ff., 316 ff.
[3]) A. a. O., S. 139—196.
[4]) Tübingen 1830.

der Tübinger Quartalschrift abgerechnet, in der literarischen Öffentlichkeit nichts von sich verlauten; indes werfen diese kleinen Arbeiten ein charakteristisches Licht auf seine damaligen Bestrebungen — es waren außer einer Gedächtnisfeier Fr. Schlegels, Anzeigen und Beurteilungen von Schriften Günthers, Pabsts, Baaders nebst einer ausführlichen Beurteilung der Schleiermacherschen Glaubenslehre, woran sich später noch eine Abhandlung über Leibniz anschloß. Im Jahre 1834 überraschte er das gelehrte Publikum mit zwei Werken auf einmal, mit dem ersten Bande seiner Schrift über Scotus Erigena, und mit seiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften. Im nächsten Jahre folgte sein „Geist des Christentums" und der „Pragmatismus der Geistesgaben" nebst einer Reihe von Abhandlungen und Rezensionen in den Gießener Jahrbüchern, von welchen er einzelne, wie den „Geist der göttlichen Offenbarung" [1]) als selbständige Schriften erscheinen ließ oder überarbeitet in seine größeren Werke hinübernahm. Im Jahre 1837 folgte er einem Rufe nach Freiburg; seine herrliche Inauguralrede über den Organismus der Universitätswissenschaften erschien überarbeitet und erweitert im Drucke. In Freiburg traten nun vom Jahre 1840 an der Reihe nach seine größten und umfassendsten Werke ans Licht; leider blieben die zwei bedeutendsten, die „Philosophie des Christentums" [2]) und die „christliche Dogmatik" [3]) unvollendet. Seine „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems" [4]) ist eine der geistreichsten Beurteilungen, die über Hegel verlauteten, und in ihrer Ausführlichkeit und Vollständigkeit geradezu erschöpfend; in die Freiburger Zeitschrift legte er eine interessante Beurteilung der Schellingschen Offenbarungsphilosophie nieder. Sein Werk zum „religiösen Frieden der Zukunft" [5]) gibt eine Schilderung des Wesens und der Entwickelung des Protestantismus, und verbreitet sich in seinem Schlußteile über die Entwickelungs-

---

[1]) Geist der göttlichen Offenbarung oder Wissenschaft der Geschichtsprincipien des Christenthums. Gießen 1837.

[2]) Gießen 1840, Bd. I.

[3]) Freiburg 1844—52, 4 Bde.

[4]) Mainz 1844.

[5]) Freiburg 1846—51, 3 Bd.

geschichte der in der schlimmen Seite der Zeitbestrebungen wirksamen antichristlichen Prinzipien. Die im Jahre 1845 ausgebrochene sogenannte deutschkatholische Bewegung gab den Anlaß zur Entstehung seiner Schrift über „das Wesen der katholischen Kirche.“[1]). Die schriftstellerische Wirksamkeit Staudenmaiers fällt also in die dreißiger und vierziger Jahre des Jahrhunderts, und war ebenso glänzend, als sie gehaltvoll und verdienstreich war. Es ist schwer, von dem eigentümlichen Wesen und Charakter derselben in Kürze ein anschauliches Bild zu geben; man müßte, um ihn zu charakterisieren, eben ihn selber ausschreiben. Es war eine Grundeigentümlichkeit Staudenmaiers, daß er nie etwas sagen konnte, ohne daß es geistreich war; er konnte keinen Gegenstand anfassen, ohne ihm eine philosophische Seite abzugewinnen. Und dies war nicht etwa gesucht oder gemacht, sondern etwas ihm ganz und gar Natürliches, weil er mit seinem Denken allenthalben und überall in der Mitte der Sache stand, und aus dieser Mitte gar nie herauskam, so umständlich er sich auch nach allen Seiten in Erörterung einer Sache bis an die entferntesten Endpunkte derselben erging. Idealer Tiefsinn und Hochsinn, ein nie versiegender Quell lebendiger Begeisterung für alles Edle und Große, eine geistreiche Wohlredenheit, die, einmal in Fluß geraten, unerschöpflich floß, und welcher sich in fortgleitender Gedankenbewegung bei jeder neuen Gedankenwendung eine Fülle von organisch verschlungenen Sachbeziehungen erschloß, eine großsinnige Ruhe und Klarheit, welche sich im nie entgleitenden Gesamtblicke bei tiefstem Eingehen in den Gegenstand stets über denselben zu halten wußte — sind die charakteristischen Eigenschaften seiner schriftstellerischen Muse nach der formellen Seite derselben, die übrigens mit dem sachlichen Inhalte derselben aufs engste verwachsen war. Staudenmaier war nämlich spekulativer Theolog, er hatte in geisterfülltem Denken das positive Christentum als lebendige Wahrheit ergriffen, die ihm als göttliche Wahrheit selbstverständlich und natürlich allüberall und nach allen Seiten nicht anders als tief und geistvoll erscheinen konnte. Indem ihm die Wahrheit etwas Götliches und nach ihrer eigensten

[1]) Freiburg 1845.

Wesenheit Gott selber ist, so konnte er der menschlichen Wissenschaft, die in allen Sphären ihres Forschens das göttliche Gesetz des Lebens aufdecken soll, zuletzt und zuhöchst keine andere Bestimmung zuweisen, als jene, zur lebendigen Erkenntnis Gottes hinzuführen. Während nun die Naturwissenschaften uns die Erkenntnis des Göttlichen in jenem Reflexe vermitteln, in welchem es sich dem menschlichen Geiste durch die Naturwirklichkeit darstellt, und die Philosophie auf das Wahre an sich, soweit es Sache des Gedankens ist, geht, hat es die Theologie mit der realen Urwirklichkeit des Wahren zu thun, die allem Seienden und Erkennbaren zu Grunde liegt, und es hält und trägt; sofern dieses Gehaltensein und Getragensein des Erkennbaren eine stillschweigende, im weiteren Progresse des Denkens sich von selbst immer mehr aufhellende und rechtfertigende Voraussetzung aller wissenschaftlichen Forschung ist, liegt allen Wissenschaften ein theologisches Moment zu Grunde, die Theologie selber begründet sich als das zur Wissenschaft erhobene Gottesbewußtsein unmittelbar aus der Idee Gottes auf Grund jener äußeren und inneren Vermittelungen, durch welche diese Idee in unserem Geiste zum vollen und expliziertem Bewußtsein gebracht wird. Die Theologie hat demnach die Selbstoffenbarung Gottes an den Menschen zu ihrer Voraussetzung, und kann nur unter dieser Voraussetzung uns Wahrheit, und lebendige, volle Wahrheit bieten. Als Wissenschaft ist sie System, als System ein lebendiger Organismus, dessen integrierende Glieder die einzelnen theologischen Disziplinen in ihrem wechselseitigen Konnexe sind. Sofern sie ihre Bestimmung als allseitige Orientierung des theologischen Bewußtseins erfüllen soll, hat sie sich nach einer dreifachen Richtung hin durchzubilden und in sich auszugliedern, indem sie zuvörderst als spekulative Theologie den in ihr niedergelegten Offenbarungsinhalt zum vollen und expliziertem Bewußtsein bringen, weiter als praktische Theologie die thätige und lebendige Vermittelung desselben an die lehr- und heilsbedürftige Gemeinde aufzeigen, und endlich als historische Theologie mit der Entwickelungsgeschichte der Lehre und des christlichen Lebens bekannt zu machen hat. Die spekulative Theologie ist die genetische Entwickelung und systematische Darstellung der religiösen Ideen, wie sie durch göttliche Offenbarung in der Menschheit als

Prinzipien eines höheren Erkennens und Lebens vermittelt worden sind. Die spekulative Erkenntnis der christlichen Wahrheit resultiert aus der Wechseldurchdringung des gläubigen Offenbarungsbewußtseins und selbsteigenen Denkstrebens, welches letztere, sofern es im Lichte der christlichen Wahrheit sich klärt und über sich selbst klar wird, zum christlich-philosophischen wird. Das christliche Denkstreben des patristischen Zeitalters brachte es nicht bis zur Hervorbildung einer christlichen Philosophie; die überlieferte griechische Philosophie erwies sich zu einer philosophischen Selbstvermittelung des christlichen Geistes unzureichend. Es mußte zuerst durch die Macht des christlichen Lebens auf einem neuen, noch unverfälschten Boden ein neues Leben und eine neue Bildung geschaffen sein, ehe eine christliche Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes entstehen konnte; und dazu kam es, nicht ohne lange Vorbereitung, in der christlich-germanischen Welt. Scotus Erigena ist der erste, in welchem die große Idee derselben nicht bloß dämmerte, sondern auch mit aller Macht und Stärke in lebendiger Gestaltung hervorbrach. Staudenmaier erkennt in Scotus Erigena zunächst den Vater der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, glaubt aber die Nachwirkungen seines Geistes auch noch in späteren Epochen bis auf die unmittelbare Gegenwart herab nachweisen zu können; Erigena ist der Vater aller spekulativen Theologie. Einige Zeit vor dem Erscheinen der Schrift Staudenmaiers über Erigena hatte Möhler [1]) zum ersten Male auf Anselm von Canterbury wieder eindringlich zurückgewiesen, und mit diesem Hinweise eine zeitgemäße Verständigung über das wahre Wesen der dazumal noch vielverkannten und grundlos verlästerten Scholastik verbunden. Staudenmaier ging einen Schritt weiter, und wollte den Mann schildern, der das von Anselm erfaßte Prinzip der christlichen Philosophie zuerst aufgestellt, und damit nicht bloß der Scholastik, sondern aller Zukunft vorgegriffen hatte. Hatte Möhler in christlich-theologischem Interesse auf Anselm hingewiesen, und an seinem Beispiele nachzuweisen gesucht, wie wahrhafte Christlichkeit und wahrhafte Rationalität einander nicht

---

[1]) Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1827, Heft 3 und 4, 1828, Heft 1. Vgl. auch Möhlers gesammelte Schriften (herausgegeben von Döllinger), Bd. I, S. 32—177.

ausschließen, sondern sich wechselseitig postulieren, so war Staudenmaier von einem christlich-philosophischen Interesse geleitet, und wollte den zuerst zum spekulativen Begriffe des Christentums vorgedrungenen Mann, den Hegel nicht beachtete, seiner Zeit vorführen. Später restringierte er das Lob, das er in hoher Begeisterung dem Erigena gespendet, und hob die Irrtümer hervor, deren sich derselbe in den Lehren vom Bösen, von der Prädestination, vom Abendmahle, vom Urmenschen als Androgyn schuldig gemacht, glaubte ihn jedoch gegen den Vorwurf des Pantheismus retten zu können; seine Ausdrucksweise laute wohl häufig pantheistisch, sei aber nach ihrem wahren Sinne theistisch gemeint. Kuhn äußerte in seiner Rezension der von dem Löwener Professor Nik. Möller herausgegebenen Schrift über Erigenas Irrtümer[1]) eine entgegengesetzte Ansicht; nicht der Pantheismus, sondern der Theismus sei das Metaphorische und uneigentlich Gemeinte in dem Werke de divisione naturarum.

Staudenmaier ist einer der spekulativsten Köpfe der neueren deutschen Gelehrtenwelt, und ging mit Lust und Liebe in die Bewegungen auf dem Gebiete der neueren deutschen Spekulation ein; sein Gedankenleben ist ohne Beziehung auf diese gar nicht zu verstehen. Vor allem setzte er lange Zeit hohe Erwartungen in das von ihm gehoffte und ersehnte Durchdringen Schellings zum reinen und vollen Theismus, worin er sich freilich schließlich getäuscht fand. Aber Schelling war es wenigstens gewesen, der den Rationalismus seiner Herrschaft entthront, und durch seine philosophische Konstruktion des Christentums, wovon ein Beispiel in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums vorliegt, anregend und belebend auf die unter den Fesseln des rationalistischen Zeitgeistes seufzende Theologie gewirkt, Sinn für Tiefe und Idealität wiedergeweckt hatte; Schelling war es, der den allein wahren Begriff der Wissenschaft aufstellte, indem er sie als systematische Totalität, oder als Einheit in der Totalität der Momente auffaßte. Hegel hat die rechte d. i. spekulative Methode, die übrigens beinahe schon ganz in der Schellingschen Philosophie lag, weiter entwickelt; und in Folge der

---

[1]) Mainz 1814.

hiermit erzielten Denkmittel kann die spekulative Theologie schon daran gehen, mit aller Selbständigkeit und aus dem innersten Grunde heraus, die Eine große Wahrheit des Christentums nach allen ihren Momenten zu entwickeln und darzustellen. Diese Darstellung ist aber nichts anderes, als lebendige Nachbildung des objektiv-geschichtlichen Entwickelungsprozesses des christlichen Geistes im subjektiven Denken; und wie die innere Lebendigkeit der objektiven Dialektik sich darstellt in der Bewegung, mit der sich der Inhalt der Wahrheit in seiner Selbstbestimmung, Selbstentfaltung und Selbstgliederung bewegt hat, so ist auch die subjektive Dialektik, in der sich die objektive nur wiederholt, nicht möglich ohne Bewegung, in welcher sich die wissenschaftliche Systemisierung der christlichen Wahrheit vollzieht. Die systemisierende Thätigkeit fällt indes mit der dialektischen nicht zusammen, sondern ist eine weitere Selbstbestimmung der wissenschaftlichen Thätigkeit, welche, nachdem sie auf Grund einer vorausgegangenen empirisch-verständigen Orientierung in die dialektische Bewegung eingegangen und in dieser nach allen Dimensionen sich ausgebreitet hat, nunmehr die Fäden des Denkgewebes zusammenzieht und die Totalität in die Einheit faßt. Die dialektische Thätigkeit schließt eine doppelte Funktion in sich, die analytische und synthetische, welche beide in Vereinigung mit einander dahin wirken, die objektive lebendige Ordnung der die Gesamtheit der christlichen Wahrheit ausmachenden dogmatischen Begriffe zu erkennen. Die Analysis hat die in der objektiven Begriffsordnung herrschende Koordination und Subordination, Division und Subdivision aufzufinden und in sich nachzubilden, um damit das Verhältnis, die Beziehung und Verwandtschaft der Begriffe unter einander aufzufinden, und weiter auch den richtigen und korrekten Begriff im Verhältnis zu dem ihm gegenübergetretenen Widerspruche zu bestimmen. Hat die analytische Thätigkeit ihre Aufgabe gelöst, so tritt die synthetische ein, die eine der analytischen entgegengesetzte Gedankenwendung nimmt. Während nämlich die analytische Thätigkeit von den Folgen zu den Prinzipien, von den Wirkungen zu den Ursachen, von der Vielheit zur Einheit, vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Bedingten zum Bedingenden aufsteigt, nimmt die synthetische den umgekehrten Gang, und läßt auf das regressive Ver-

fahren der ersteren das progressive folgen. Ist nun der analytische Weg, wie sehr richtig bereits Aristoteles bemerkte, als der Weg unseres erkennenden Geistes, dem Wege, den die Natur nimmt, entgegengesetzt, so hört diese Entgegensetzung auf dem synthetischen Wege auf; denn auf ihm gehend, gehen wir mit der Natur, mit der Sache, mit dem Objekte selber. Durch die synthetische Thätigkeit versetzen wir uns unmittelbar in die belebende Einheit, aus der in konsequenter Reihenfolge die Vielheit der Momente hervorströmt; wir begeben uns durch sie in den Mittelpunkt der Sache, von dem als aus dem Alles enthaltenden und Alles tragenden Prinzip die wesentlichen Bestimmungen alle ausgehen, sich entfalten und zu einem Ganzen organisch gliedern. In seiner Encyklopädie, sowie später in seiner Einleitung zum System der christlichen Dogmatik verfolgte Staudenmaier den objektiv-geschichtlichen Prozeß der Dogmenbildung, den er als eine Bewegung des aus seiner Unmittelbarkeit herausgetretenen Glaubens zum Ziele seiner vollkommenen Selbstvermittelung auffaßt. Dieser objektive Prozeß schließt eigentlich auch den subjektiven als integrierendes Moment in sich, und Staudenmaier will überhaupt die Entwickelung nur in der lebendigen Einheit der objektiven und subjektiven Seite der Entwickelung fassen. Ob es nicht besser gewesen sein möchte, beide Seiten bestimmter auseinander zu halten, soll hier nicht erörtert werden; in der nachfolgenden Entwickelung auf dem Gebiete der katholisch-theologischen Wissenschaft Deutschlands hat sich dieser Scheidungsprozeß von selber vollzogen, sowie auch über die Unthunlichkeit einer Zusammenfassung der gesamten scientia sacra unter den Rahmen einer „Dogmatik", und wäre dieselbe auch so spekulativ wie jene Staudenmaiers, kaum ein Zweifel bestehen dürfte. Der Begriff der Dogmatik läßt sich nicht zu jenem des theologischen Systems erweitern, wofern man nicht etwa ersteren völlig aufgeben, und auf die Idee der mittelalterlichen Gesamtdarstellungen der Theologie oder Glaubenssummen zurückgehen will. Im Grunde hat dies schon Staudenmaier versucht; seine Encyklopädie ist ja eigentlich nur der Versuch einer gemäß den wissenschaftlichen Erfahrungen der Neuzeit umgemodelten, und aus ihrer strengen Objektivität in der Form lebendiger Selbstvermittelung umgesetzten Darstellung der kirchlichen Gesamttheo-

logie des Mittelalters. Dies leuchtet aus seiner Auffassung des dogmengeschichtlichen Prozesses hervor, den er als eine Bewegung des aus seiner ersten Unmittelbarkeit herausgetretenen Glaubens von der Analysis zur Synthesis faßt; die Synthesis tritt ihm zuerst in Skotus' Erigena hervor, die ganze mittelalterliche Entwickelung der kirchlichen Theologie gilt ihm als Entwickelung des synthetischen Prinzipes, die neuzeitliche Entwickelung faßt er als Entwickelung in der reinen Bewegung der Synthesis oder in der Form des systematischen Erkennens. Was er aber unter systematischem Erkennen verstehe, ist bereits angedeutet worden. Die allgemeinsten Hauptmomente des geschichtlichen Prozesses glaubte er, wenigstens in der ersten Auflage seiner Encyklopädie, nach dem Schema der Hegelschen Dialektik fassen zu können; im Sinne dieser bestimmte er das erste Stadium oder den Ausgangspunkt der Entwickelung als das Stadium der einfachen Unmittelbarkeit des lebendigen Glaubens, das zweite als das der Negation dieser Unmittelbarkeit am Glauben in seiner einfachen Gestalt; das dritte aber galt ihm als das der Negation der Negation, oder der wirklichen Vermittelung des individualisierten Glaubens mit dem Glauben in der Objektivität, in welcher die absolute Wahrheit wohnt, folglich die Stufe der Rückkehr zur Einheit in der Wahrheit. Daß er bei diesem Entwickelungsstadium hauptsächlich die außertheologische weltliche und die theologisch-protestantische Wissenschaft und Bildung im Auge hatte, ergibt sich unmittelbar aus der demselben zugeteilten Signatur; ebensosehr beweisen aber seine zahlreichen Kritiken und Charakteristiken der neueren philosophischen und protestantisch-theologischen literarischen Zeiterscheinungen, unter welchen er sich jederzeit nur die vorzüglichsten zur Besprechung wählte, daß er unbeschadet aller Geneigtheit zu einem verständigen Entgegenkommen der Treue des katholischen Bewußtseins in keiner Weise irgend etwas vergeben wolle. Indem er die lebendige Idealphilosophie und den rationalistischen Begriffsidealismus, den lebendigen Theismus und den widerchristlichen Pantheismus scharf gegeneinander hielt, wies er fort und fort auf den Boden der christlich-theistischen Idealphilosophie als dasjenige Gebiet hin, auf welchem die zukünftige Einigung der Geister und der religiöse Friede der Zukunft, soweit er durch das Mittel

menschlicher Überzeugung und wissenschaftlicher Verständigung herbeigeführt werden soll, angebahnt und vermittelt werden müsse. Er nahm demgemäß auch nicht Anstand, die geistigen Grundlagen des Protestantismus und die ganze geschichtliche Entwickelung desselben einer scharfen Kritik zu unterwerfen, und blickte angesichts der stets sichtlicher hervortretenden Symptome bevorstehender schwerer Stürme und Erschütterungen der europäischen Gesellschaft mit ahnungsschweren Gefühlen der Zukunft entgegen; in dieser Beziehung unterscheiden sich seine Schriften aus den vierziger Jahren trotz der stets sich gleichbleibenden Art seines Geistes durch eine merklich ernstere Haltung von der freudigen Heiterkeit seiner Hervorbringungen in den dreißiger Jahren; eine seiner letzten Schriften, die „Grundfragen der Gegenwart", läßt sich wie ein Kassandraruf vernehmen, der bange, schwere Sorge um die nächste Zukunft der christlich-europäischen Gesellschaft atmet.

Die irenische Idee Staudenmaiers wurde von seinem Nachfolger in Gießen L. Schmid als eigene angenommen, und in einem Werke ausgeführt, das, wie es scheint, schon lange in der Seele des Verfassers gereift war, ehe es öffentlich ans Licht trat [1]), und in seinen Intentionen über die Tübinger Schule hinausgreift, da es die Vermittelung von Glauben und Wissen nicht bloß auf dem Gebiete des subjektiven Erkennens ins Auge faßt, sondern als welthistorischen Prozeß auffaßt, und sich somit auf den Boden der Geschichtsphilosophie stellt. Die Tübinger Schule behandelte die Frage über das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen zunächst als religionsphilosophisches, und dann weiter in schärferer Fassung als theologisches Problem. Drey erklärte, daß es zum Wesen aller Religion gehöre, Geheimnisse in sich zu schließen, die wegen ihrer göttlichen Tiefe von der menschlichen Vernunft niemals völlig durchdrungen werden können, gleichwohl aber dem menschlichen Denken eine begreifliche Seite darbieten, deren Erforschung für den aus der Unmittelbarkeit des Glaubens Herausgetretenen zum geistigen Bedürfnis wird. Drey setzt seine

[1]) Der Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christlichen Irenik. Gießen 1848—50, 4 Tle.

Ansicht über das Verhältnis von Glauben und Wissen mit seiner Offenbarungstheorie in Zusammenhang, und formuliert sie, von Lessingschen Sätzen ausgehend, in folgenden Punkten: Was die Vernunft nicht gleich anfangs begreift und dem Zwecke der Offenbarung gemäß nicht sogleich begreifen soll, das ist für sie das Geheimnis; die natürliche Stellung aber der Vernunft zum Geheimnis (und zur Offenbarung) ist der Glaube. Die notwendige Folge des Glaubens ist die Gefangengebung des Verstandes unter den Gehorsam des Glaubens; aus der treuen Übung der Vernunft im Dienste des Glaubens erwächst das Wissen, das aber den Glauben nie vollkommen erschöpfen wird, weil der Glaube nicht ins Wissen, sondern dereinst ins Schauen sich auflösen soll. Der Glaube an das Geheimnis ruht auf dem Glauben an Gott und fällt mit diesem zusammen, hat aber außer diesem rein gemütlichen Grunde noch einen weiteren Halt im Geiste, der, wenn er auch das Geheimnis noch nicht durchdringt, doch eine Ahnung von der Verwandtschaft seines Inhaltes mit ihm selbst, und vom Zusammenhange seiner eigenen Ideen mit den im Geheimnis eingeschlossenen Ideen hat. In dieser ursprünglichen Divination des Idealgehaltes der Offenbarungswahrheit ist das Wissen mit dem Glauben noch unmittelbar Eins; aus dieser Innerlichkeit in die Äußerlichkeit heraustretend wird der Glaube reflektierter Glaube, und bedarf für die Reflexion objektiver Gründe, die für die in das Innere des Geheimnisses noch nicht eingedrungene Vernunft zunächst und hauptsächlich nur in den äußeren Thatsachen und Erscheinungen der Offenbarung gelegen sein können, und selbst auf der höchsten zeitlichen Stufe durchgebildetster innerer Einsicht in das Wesen des Geoffenbarten nicht als überflüssig wegfallen, weil, wie schon erwähnt, der Glaube sich niemals und zu keiner Zeit in reines Wissen auflöst. Drey hält in dieser Erörterung die sogenannten natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten nicht strenge auseinander; unverkennbar bezieht sich aber dieselbe vorherrschend auf die Wahrheiten der letzteren Art, obschon aus demjenigen, was bereits oben über die von ihm versuchte Vermittelung zwischen Supraratiоnalismus und Rationalismus angeführt wurde und in seiner Weise sich auf den Gegensatz von Supranaturalismus und Naturalismus übertragen läßt, hin-

länglich zu entnehmen ist, daß, wie er den übernatürlichen Wahrheiten eine vernünftig erkennbare Seite vindiziert, so umgekehrt in den natürlichen Religionswahrheiten eine geheimnisvolle Seite anerkennt, die sich nicht in reines Wissen umsetzen läßt, wie denn überhaupt das über das logisch-empirische Verstandeswissen erhabene Vernunftwissen in ganz anderer Art, als das auf das sinnlich Erscheinende beschränkte Verstandeswissen gewonnen werde. Darauf machte auch Möhler in seinem Sendschreiben an Bautain aufmerksam [1]), und unterscheidet deshalb zwischen Beweisen und Nachweisen; Gottes Dasein ist nicht so sehr Sache einer Verstandesgewißheit, als vielmehr der Vernunftgewißheit, obschon man im weiteren Sinne auch das vernunftgemäße Nachweisen desselben ein Beweisen nennen könne. Die Beweisführung, in diesem weitesten Sinne verstanden, ist das für den gefallenen Menschen nun einmal nicht zu umgehende Vehikel, die Erkenntnis des Daseins Gottes und die Eigenschaften Gottes sich zur Gewißheit zu bringen. Gott beweisen zu müssen, ist der auffallendste Beweis des Falles des Menschengeschlechtes in Adam, und ein Zeichen, daß das göttliche Ebenbild in uns unaussprechlich verdunkelt ist — ihn aber doch noch beweisen können, das Zeichen, daß es nicht völlig unterdrückt oder gar ausgelöscht sei. Ebenso nimmt Möhler den von historischen Offenbarungsthatsachen hergenommenen Beweis für die Existenz einer göttlichen Offenbarung in Schutz; wenn die Wunder für den Ungläubigen nichts beweisen, für den Gläubigen aber, da er ohnehin glaubt, überflüssig sind, wozu verrichtete Christus doch die Wunder? Allerdings stimmen sie den hartnäckig Ungläubigen nicht um, aber dem Glaubensempfänglichen können sie (die innerlichen Impulse der göttlichen Gnade selbstverständlich als gleichzeitig mitwirkende vorausgesetzt) ein Anstoß zur Selbstentscheidung für die Annahme der Offenbarung und Offenbarungswahrheit oder ein Förderungsmittel dieser Selbstentscheidung werden.

Bei Kuhn [2]) reduziert sich die Frage über das Verhältnis von

---

[1]) Tübinger Quartalschrift, 1835, S. 421—453. Vgl. Möhlers gesammelte Schriften, Bd. II, S. 241—264.

[2]) Vgl. folgende Aufsätze Kuhns in der Tübinger Quartalschrift: Ueber den Begriff und das Wesen der speculativen Theologie (Jahrg 1832, S. 253.

Glauben und Wissen auf das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie. So fragt er zuerst, was man unter Theologie, und was man unter Philosophie zu verstehen habe, und wie sich zufolge der hierüber zu gebenden Aufklärungen das gegenseitige Verhältnis beider gestalte; damit wird dann auch die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen auf einen klaren Ausdruck gebracht werden können. Philosophie und Theologie ruhen gleichmäßig auf einem Glauben, jedoch auf einem Glauben verschiedener Art, die Philosophie auf dem Vernunftglauben, die Theologie auf dem positiven Glauben. Unter dem Vernunftglauben ist die Unmittelbarkeit der Objektivität oder das mit seinem Gegenstande identische Wissen des Gegenstandes zu verstehen; indes muß hier weiter noch, wie Kuhn später hervorhob, zwischen rein immanentem Wissen und jenem, welches kein solches ist, unterschieden werden. Nur letzteres kann als Glaube bezeichnet werden. Daß ich bin, daß Wissen und Sein in mir zusammenfallen, das glaube ich nicht, sondern weiß es; daß die Dinge in meinem Bewußtsein sind, weiß ich gleichfalls — daß sie außerhalb dessen wirklich sind, kann ich bezweifeln, weiß ich also nicht, sondern glaube es. Daß ein letzter Urgrund der Dinge ist, weiß ich; daß er eine überweltliche, von der Welt substanziell geschiedene Wirklichkeit ist, weiß ich nicht strikte, sondern glaube es und kann es möglicherweise bezweifeln. Das die Immanenz des menschlichen Bewußtseins transscendierende Sein kann weder durch eine unmittelbare, noch durch eine mittelbare Transscendenz erreicht werden; dies gilt im besonderen von den Hauptideen der Vernunft: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, soweit sie eine für unser jetziges Vernunftauge transscendente Wirklichkeit beanspruchen. Gleichwohl können diese Vernunftüberzeugungen nicht geopfert werden, wenn die allgemein-menschliche Vernunft, die uns dieselben mit moralischer Notwendigkeit aufdrängt, nicht von

bis 304). — Ueber Glauben und Wissen, mit Rücksicht auf extreme Ansichten und Richtungen der Gegenwart (Jahrg. 1838, S. 382—503). — Princip und Methode der speculativen Theologie (Jahrg. 1841, S. 1—80). Vgl. dazu das oben erwähnte Werk A. Schmids (Wissenschaftliche Richtungen u. s. w., S. 44 bis 62), an dessen von Kuhn selber gebilligte Darstellung der Lehre Kuhns wir uns im nachstehenden zum größeren Teile halten.

Haus aus lügnerisch sein soll. So gibt es demnach einen gemeinvernünftigen Glauben, der, wie Kuhn weiter lehrt, zugleich das letzte bewährende Prinzip für die Gewißheit des sinnlich-historischen Autoritätsglaubens ist, und oft nur durch unmerkliche Grade von der Evidenz des reinen Wissens unterschieden ist, immer und allzeit aber mit letzterem den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit teilt. Die Selbstentscheidung für oder wider die gemeinvernünftige Überzeugung ist Sache der persönlichen Lebensgesinnung, und jedes bestimmte auf Grund dieser Überzeugung aufgeführte System, wenn auch nicht ausschließlich, so doch immer zum Teile Produkt einer persönlichen Überzeugung, welche für den in der rationellen d. i. begrifflichen Vermittelung nie völlig zu erschöpfenden Rest des unmittelbaren Wissens einzustehen hat. Die vermeintliche Unvereinbarkeit des unmittelbaren Vernunftwissens mit dem demonstrativen Verstandeswissen beruht auf einem Vorurteile Jakobis, der nicht sah, daß das exakte und in dieser seiner Exaktheit ihm als Mustertypus aller vermittelten Verstandesgewißheit geltende mathematische Erkennen nicht ein rein analytisches, sondern ein synthetisches sei, und daß die mathematische Demonstration unter steter Beziehung auf unmittelbare Anschauung ihren Fortgang nehme.

Wie die Philosophie, geht auch die Theologie von einem bestimmten Glauben als etwas Gegebenem aus, um denselben durch denkende Vermittelung zu einer Wissenschaft zu gestalten. Die Theologie ist ebenso sehr und noch mehr als die Philosophie wirkliche Wissenschaft; sie hat dieselbe freie und unendliche Bewegung, wie die Philosophie, und der dialektische Prozeß ist innerhalb des theologischen Gebietes sogar ein vollendeterer, als innerhalb des philosophischen, indem das christliche Gebiet eine schon zum voraus durchgebildete geistige Einheit ausmacht, was sich von der Geschichte der Philosophie, wofern jemand dieselbe zum Ausgang der Philosophie machen wollte, nur mit großen Beschränkungen sagen ließe. Das Gemeinsame beider Wissenschaften, der Philosophie und der Theologie, ist, daß in beiden der im Glauben ergriffene Bewußtseinsinhalt durch die Form der Vorstellung zur Form des spekulativen Begriffes entwickelt wird. Während aber die Vernunft für die reinphilosophische Wissenschaft sowohl materiales als formales

Prinzip ist, ist sie für die theologische Wissenschaft nur formales Prinzip; die Philosophie beruht dem Inhalte nach wenigstens teilweise auf innerem Vernunftglauben, der Inhalt der ersteren ist ein allgemein menschlicher, leichter durchdringlicher, der Inhalt der letzteren ein mehr spezifischer und geheimnisvoller, der Inhalt der ersteren der Vernunfterkenntnis immanent, der Inhalt der letzteren an sich ein bloßer Besitz und keine Erkenntnis.

Aus dem Gesagten erhellt bereits, daß die in der Tübinger Schule zuerst von Drey behandelte Frage über das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Kuhn sich in die Frage über das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie verwandelt hat, in welcher Verwandlung sie zu der späteren Kontroverse mit Dr. Clemens in Münster über Art und Grad der Autonomie des philosophischen Erkennens führte[1]). Die Frage ist für Kuhn nicht mehr, wie Glauben und Wissen im allgemeinen mit einander zu versöhnen seien; die Frage in dieser allgemeinen, unbestimmten Fassung war an der Zeit gegenüber den theologischen Rationalisten aus der sogenannten kritischen Schule, ist aber seither gewissermaßen obsolet geworden, da es feststeht, daß der Glaube als unmittelbares Wissen ein Erstes ist, dem sich, sofern es sich um den natürlichen Glauben handelt, vernünftigerweise niemand entziehen kann, während der übernatürliche Glaube eine Wirkung der Gnade ist, die ihr Recht, sozusagen, durch sich selbst, durch ihre göttliche Macht beweist und in dem nach seiner nimmermehr zu verläugnenden Heilsbedürfnis als wahr bezeugt sich findet. Ist das Glauben in seiner Art für den Philosophen ebenso wesentlich, wie für den Christen, und läßt sich aus dem natürlichen, wie aus dem übernatürlichen Glauben ein Wissen gestalten, so stehen sich, wenn nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie gefragt wird, nicht Glaube und Wissen, sondern Glaube und Glaube, Wissen und Wissen gegenüber, obschon man mit Rücksicht auf den Gegensatz zwischen Natur und Gnade und mit Rücksicht auf den Umstand, daß die Theologie einen über das philosophische Erkenntnisgebiet hinausliegenden

[1]) Resumé der Verhandlungen zwischen Kuhn und Klemens bei Schmid S. 160—163. Vgl. Kuhns nachträgliche Äußerungen zu diesen Verhandlungen unten gegen Ende des Buches.

Erkenntnisinhalt hat, sagen kann und muß, daß, wie die Philosophie das Wissen, so die Theologie vorzugsweise den Glauben in seinem Rechte zu vertreten habe. Und mit Rücksicht auf die solchergestalt bestimmten Aufgaben beider Wissenschaften, der Philosophie und Theologie, unternimmt nun Kuhn zwei einseitige Extreme zu prüfen, die in Hermes und Bautain auf katholischem Gebiete hervorgetreten sind, und die auf positiv-christlichem Standpunkte möglichen Abirrungen von der rechten Mitte auszudrücken. Hermes verwirft den von der orthodoxen supranaturalistischen Auffassung des Christentums zu Grunde gelegten Gegensatz von Natur und Gnade, auf welchen der Unterschied der Materialprinzipien der Philosophie und Theologie gestützt ist, läßt beide letztere stetig ineinander übergehen, und betrachtet das philosophische Erkennen der Wahrheit (das Wissen) als die notwendige Grundlage des theologischen (des Glaubens). Die hermesische Dogmatik hat keinen festen Grund ohne die philosophische und positive Einleitung, sondern die in diesen zu erweisenden Sätze machen mit den eigentlich dogmatischen Wahrheiten eine ununterbrochene und geschlossene Reihe von Wahrheiten aus, wovon eine durch die andere begründet, und die so begründete wieder der Grund der folgenden wird. Es kann also eine theologische Wahrheit, z. B. die von der übernatürlichen Kraft des Glaubens, nur insofern für gewiß gelten, als sie in der Reihe liegt, welche von einem schlechthin Gewissen anfängt, in strenger Folgerichtigkeit auf das zweite, dritte u. s. w. Gewisse fortgeht und zuletzt bei ihr anlangt. Nun liegt das erste Gewisse in der philosophischen Einleitung, also ganz außerhalb der Theologie in der Philosophie, die, wie Hermes selber gesteht, in ihrem heutigen Stande keinen Punkt darbiete, woran der Beweis der Zuverlässigkeit der theologischen Erkenntnisprinzipien und Lehren ohne Schwärmerei demonstrativ angeknüpft werden könnte; also hat nach Hermes die Theologie selber die Funktionen der Philosophie zu übernehmen, und ein geeignetes philosophisches Fundament zu schaffen, von dessen Gelingen oder Mißlingen aber sofort auch der Stand der christlichen Überzeugtheit bei allen jenen, welche beim „einfältigen Glauben“ sich nicht beruhigen können, abhängen würde. Die hermesische Lehre ist, wie untheologisch, so auch unkatholisch, indem sie das

Verhältnis von Wissen und Glauben wesentlich anders faßt, als es auf orthodoxem katholischem Standpunkte gefaßt wird. So wenig, als es angehen würde, den Vernunftglauben dem positiven Glauben zum Opfer zu bringen, worein Bautain verfällt, ebensowenig ist es umgekehrt statthaft, den positiven Glauben auf den Vernunftglauben zu gründen. Dies hieße dem positiven Glauben die gleiche Ursprünglichkeit mit dem Vernunftglauben absprechen, und den Glauben, der das ewige Leben in sich hat, durch jenen verbürgen wollen, der es nicht in sich hat — und damit wäre die Rechtfertigung durch den Glauben auf nichts gestellt d. h. aufgehoben. Die Streitangelegenheit Bautains — fährt Kuhn weiter — drehte sich hauptsächlich um die natürliche Gotteserkenntnis als ihren Mittelpunkt. Man hat bezüglich derselben wohl zu unterscheiden zwischen der Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis und zwischen der Bezeichnung dieser Unmittelbarkeit als geoffenbarter Wahrheit. Das letztere ist unstatthaft, und war deshalb als ein Irrtum an Bautain zu rügen; das erstere betrifft nicht die Kirchenlehre, sondern die rein philosophische Frage, ob nämlich ein formell vollendeter Beweis für das Dasein Gottes in der Art möglich sei, daß man dabei nicht von einer unmittelbaren Wahrheit, oder wenigstens nicht von einer solchen, welche auf irgend eine Weise die Idee Gottes schon voraussetzt, sondern nur von mittelbaren Wahrheiten auszugehen brauche d. i. von solchen, wovon eine jede wieder vollständig bewiesen werden kann und nur die erste unmittelbar und schlechthin gewiß, übrigens aber doch eine solche wäre, in welcher über das zu beweisende Objekt (Gott) noch gar nichts gedacht würde. Wie Kuhn in dieser Hinsicht denke, ist aus dem Vorausgesagten zu entnehmen; er behauptet die natürliche Erkennbarkeit Gottes mit aller Entschiedenheit, besteht aber ebenso sehr auf einem primitiven Vernunftglauben als Grundlage aller natürlichen Gotteserkenntnis. Sollten wir die Meinung des hochverdienten scharfsinnigen Theologen nicht unrichtig fassen, so dürfte sie kaum viel anders besagen wollen, als daß alle Beweisführungen für Gottes Dasein nur Evolutionen einer im Menschen schon ursprünglich gelegenen Idee seien, die aber nach unserem Dafürhalten als eine nur potentiell vorhandene und nach ihrem ursprünglichen Inhalte völlig unbestimmte Idee genommen

werden muß, und deshalb erst durch die mannigfaltigen Arten ihrer Nachweisung und Vermittelung eine bestimmte Gestaltung erlangt, und erst in der Vollständigkeit aller Hauptarten ihrer Nachweisung vollständig bestimmt und gestaltet ist. Das Ergebnis dieser gestaltenden Nachweisung ist der christliche Gottesbegriff; der Pantheismus ist, theoretisch genommen, eine spekulative Mißstaltung oder Deformierung der, durch die aus Vernunft und Erfahrung, Natur und Geschichte, sichtbarer und moralischer Ordnung der Dinge geschöpften Nachweise zu formierenden ursprünglichen Idee, der Deismus das Produkt einer verkümmerten Entwickelung des ursprünglichen potentiellen und unbestimmten Gottesgedankens — eine Verkümmerung, die darin ihren Grund hat, daß Gott nicht als lebendiger Grund alles kreatürlichen Seins, Lebens und Wirkens erkannt wird.

Wir haben uns durch Hervorhebung der reinen Potenzialität und völligen Unbestimmtheit der im Menschen ursprünglich gelegenen Gottesidee unsere Abweichung von Kuhns Anschauungsweise anzudeuten erlaubt, und möchten diese Abweichung in Verbindung setzen mit einer Abweichung in gewissen anderen Punkten, welche sich auf die Lehre vom Erkennen und Vermögen des menschlichen Erkennens beziehen. Wir haben unsere Gedanken hierüber an einem anderen Orte entwickelt[1]), woselbst wir die moderne Idee vom Vernunfterkennen mit der thomistisch-mittelalterlichen Lehre vom intellectus agens zu vermitteln strebten und eine im Sinne dieser Vermittelung ausgeführte Theorie der Erkenntnisthätigkeiten andeuteten. Wir glauben daselbst einigermaßen klar gemacht zu haben, daß die moderne Entgegensetzung von Vernunft und Verstand, und die Herabdrückung des letzteren zum bloßen formalen Begriffs- und Reflexionsvermögen zu einer ungebührlichen Verkennung des ideellen Gehaltes, der auch im irdisch-sinnlichen Erfahrungserkennen des Menschen liege, führe; sollte nicht diese Verkennung Anteil haben an dem etwas einseitigen Überwiegen des Elementes der Unmittelbarkeit, welches Kuhn in der menschlichen

---

[1]) Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele (Schaffhausen 1868) S. 63 f. 75 ff., 85 f., 96 ff. Weitere Ausführungen dessen in meiner „Speculative Anthropologie vom christlich-philosophischen Standpuncte" (München 1870) S. 295 ff., 305 ff.

Gottesidee an sich mit Recht hervorhebt? Ferne sei es jedoch, daß wir durch diese Bemerkung, die nur das Bekenntnis unserer eigenen wissenschaftlichen Überzeugung enthält, den Verdiensten des berühmten Tübinger Theologen nahe zu treten gedächten. Unsere aufrichtigste Achtung gilt namentlich auch den Bemühungen Kuhns, seine katholischen und kirchlich-theologischen Überzeugungen mit Beziehung auf die entgegenstehenden Anschauungen und Lehren von Hegel und Schleiermacher zu entwickeln und zu begründen; wir verdanken seinen hierauf gerichteten Bestrebungen eine Reihe sinnreichster Erörterungen und Entwickelungen, welchen wir nicht bloß einen vorübergehenden Wert für die temporären Verhältnisse von dazumal, wo sie entstanden, sondern wegen ihrer ausnehmenden Klarheit, Präzision und Rundung, sowie um ihres höchst anregenden Inhaltes willen eine bleibende Bedeutung beilegen. Neben Hegel und Schleiermacher nahm Kuhn auch auf David Strauß Bezug, dessen Leben Jesu dazumal erschien, als Kuhn noch in Gießen über neutestamentliche Exegese las; Grund genug für ihn, sich mit dem Straußschen Buch angelegentlich zu beschäftigen, und den Plan zu einer motivierten Zurückweisung desselben zu fassen. Kuhn ließ es indes bei einem ersten Teile seiner hierauf bezüglichen Arbeit bewenden[1]), in welchem ihn hauptsächlich die Jugendentwickelung der menschlichen Seite des Messiasbewußtseins Christi beschäftigte. Bei dem mit seiner Berufung nach Tübingen verbundenen Übergange auf das Lehrfach der Dogmatik mußte ihn ebenso sehr auch die Prüfung der Straußschen Glaubenslehre interessieren, wovon die Belege in seinen dogmatischen Arbeiten vorliegen.

Die Selbstauseinandersetzung mit Schleiermacher und Hegel, sowie mit den durch beide beeinflußten Vertretern der protestantischen Theologie war eine Hauptaufgabe der geistigen Führer der katholischen Tübinger Schule. Für Möhler hatte die Selbstauseinandersetzung mit Schleiermacher eine geradezu fundamentale Bedeutung; der Habitus seines christlich-theologischen Denkens hatte sich unter wesentlicher Beziehung auf Schleiermacher gestaltet. Die von Schleiermacher urgierte Innerlichkeit des christlichen Bewußtseins hatte seine volle Zustimmung;

---

[1]) Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet. Mainz 1838.

das von Schleiermacher in die theologische Terminologie eingeführte „christliche Bewußtsein“ wurde von Möhler als ein Ausdruck von tiefster psychologischer Wahrheit auf das Lebhafteste ergriffen und als Hinweis auf die angeborne Veranlagung des Menschen zum christlichen Denken und Empfinden, auf den lebendigen subjektiven Grund der christlichen Überzeugtheit verstanden und gewürdiget. Andererseits aber war es ihm ebenso gewiß, daß diese Überzeugtheit nicht einseitig auf den schwankenden Grund der menschlichen Subjektivität gestützt sein könne, sondern in einer dem menschlichen Denken und Empfinden adäquierten objektiv-historischen Wirklichkeit ihr perpetuierliches Normativ und Korrektiv haben müsse, welches ihm eben in der Kirche als lebendiger Repräsentation und Kontinuation der Präsenz Christi in der Gemeinde der Erlösten gegeben erschien. Durch das Festhalten an diesem objektiven Normativ und Korrektiv des christlichen Denkens und Empfindens war sein Gegensatz zum Subjektivismus des protestantischen Glaubensbewußtseins Schleiermachers gegeben; und an diesem Gegensatze bildete sich der in seinen klassischen schriftstellerischen Leistungen ausgeprägte theologische Bewußtseinsinhalt als tiefster Inhalt seines innerlichen Seelenlebens hervor. Das von Möhler Errungene war für Staudenmaier bereits etwas Gegebenes, auf dessen lebendigem Grunde stehend er sich in einer, die geistigen Verhältnisse des zeitgenössischen deutschen Bildungslebens mit voller Sicherheit beherrschenden kritischen Umschau erging, und alle bedeutenderen Erscheinungen der damaligen protestantischen Theologie, neben Schleiermacher, Daub, Marheinecke, de Wette, Hase, Strauß u. s. w. in den Bereich seiner kritischen Besprechung zog. Von Schleiermacher denkt er ebenso hoch wie Möhler, und rechnet es ihm zum großen Verdienste an[1]), daß er in einer Zeit, wo eine

[1]) Vgl. Staudenmaiers Besprechung der Schleiermacherschen Glaubenslehre (zweite Ausgabe Berlin 1830 f.) in der Tübinger Quartalschrift Jahrg. 1833, S. 296 ff., 496 ff., 639 ff., ferner die Ergänzungen dieser Beurteilung in Staudenmaiers Philos. d. Christ. Bd. I, S. 773—798; Christl. Dogmatik Bd. I, S. 304 ff., nebstbei auch S. 32, 50, 153, 164. — Mit der Beurteilung der Schleiermacherschen Glaubenslehre hängt jene der Dogmatik Twestens zusammen: Tüb. Quartalschr. 1832, S. 552—585.

seichte Aufklärerei alles überwuchert hatte und protestantische Theologen nicht mehr den Mut fanden, sich zum biblischen Christentum zu bekennen, durch seine gewaltigen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" eine Umkehr zum Besseren einleiten half, und in den Gemütern vieler die Ahnung einer im Christentum verborgenen ewigen Idee weckte. Nicht mindere Anerkennung zollt Staudenmaier der den Reden über die Religion vorausgegangenen „Weihnachtsfeier", in welcher auf ungemein zarte Weise die christliche Vorstellung vom Gottmenschen als Sohn der Jungfrau behandelt ist. Die in dieser Schrift ausgesprochenen religiösen und christlichen Stimmungen haben zwar in den nachfolgenden Schriften keine Steigerung erfahren, im Gegenteile treten in denselben Schleiermachers wahlverwandtschaftliche Beziehungen zu Fichte und Spinoza sehr merklich hervor, und in den Reden über die Religion finden sich bereits alle Gedankenansätze des in der Glaubenslehre ausgeprägten subjektivistischen Theologismus; für seine Zeit und Kirche aber bedeutet Schleiermachers Wirksamkeit den Übergang von einer unchristlichen Philosophie und Theologie zu einer christlichen Philosophie und Theologie, und diesen Übergang zu vermitteln scheine Schleiermacher selber sich als Lebensaufgabe gesetzt zu haben. Mit der Dogmatik nun, dem abschließenden Werke der theologischen Wirksamkeit Schleiermachers kann sich Staudenmaier weder hinsichtlich der ihr zu Grunde liegenden Prinzipien, noch auch in Bezug auf die Ausführung des theologischen Systems einverstanden erklären. Da Schleiermacher sich auf den unsicheren Boden des individuellen Gefühles stellt, so muß er in Ermittelung dessen, was Sätze christlich-religiösen Inhaltes zu förmlichen Dogmen machen kann, auf die Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik rekurrieren, zugleich aber bekennen, daß die von dorther entlehnten Orientierungen auch wieder nur einen dem jeweiligen Entwickelungsstande dieser Disziplinen entsprechenden Wert haben können. Da ferner zur Zeit keine derselben einen ausnahmslos von allen Seiten anerkannten Inhalt vorweisen kann, so entbehrt die Dogmatik eines festen sicheren Wahrheitsgrundes, und alles, was auf ihrem Gebiete zu leisten versucht wird, kann nur Vorarbeit sein auf eine Zeit hin, von der man nicht weiß, ob und wann

sie kommen werde. Schleiermacher spricht unumwunden aus, daß seine Dogmatik selbst in dem, was sie nach seiner wissenschaftlich-theologischen Überzeugung Christliches enthält, nicht absolute Geltung in Anspruch nehmen könne. Damit verliert aber die Dogmatik ihren einzig wahren Charakter; denn das Dogma, in christlichem Sinne verstanden, enthält das Wahre, Gewisse, und davon hat die Dogmatik ihren Namen. Die Dogmen sind die göttlich beglaubigten Momente, die in der wissenschaftlichen Dogmatik wissenschaftlich zur Einheit verbunden werden sollen, auf daß die Idee in der Totalität ihrer Momente hervortrete. Das Bewußtsein des christlichen Geistes, welches in der Dogmatik nach allen seinen wesentlichen Momenten dargelegt werden soll, muß auf einen objektiv historischen göttlichen Grund gestützt sein, d. i. auf den Gottmenschen Christus, in welchem die göttliche Wahrheit auf absolute Weise erschienen ist, weil er diese Wahrheit selbst war; festgehalten ist diese Wahrheit, die in unserem Geiste sich selbst vermittelt, vor allem in der Kirche, in welcher der historische Christus ewig fortlebt und seine Lehre und sein Leben vermittelt. Folglich ist die Wahrheit des Christentums, die uns vermittelt werden soll, nur im Worte Christi, wie es schriftlich und mündlich in der Kirche fortlebt, zu suchen und daraus zu schöpfen. Schleiermacher bemängelt die katholische Auffassung der Kirche als der Mittlerin zwischen Christus und dem einzelnen Gläubigen; das Richtige sei vielmehr, Christum zum Mittler zwischen dem Gläubigen und der Kirche zu machen. Nach Staudenmaier schließen diese beiden Arten von Mittlerschaft einander nicht aus; Thatsache aber sei es, daß Schleiermacher die erste Art von Mittlerschaft in einem Sinne deutet, der dem Begriffe der Kirche abträglich ist, und die Frage nach der wahren Kirche illusorisch macht. Ferne davon, der Hort der christlichen Wahrheit zu sein, hat die Kirche den eigentlichen Grund ihres Bestandes in der subjektiven Frömmigkeit der Einzelnen, die von gleichen religiösen Stimmungen bewegt, sich zu einer religiösen Gemeinschaft zusammenschließen. Das Zeugnis seiner Gewißheit trägt das fromme Bewußtsein in sich selber, daher es Schleiermacher für überflüssig hält, seine Dogmatik durch einen Beweis für die Wahrheit und Notwendigkeit des Christentums einzuleiten. Er

verzichtet förmlich auf einen derartigen Unterbau der Dogmatik, die wohl Wissenschaft, aber nur die Wissenschaft vom Zusammenhange der in einer bestimmten christlichen Kirchengemeinschaft zu einer bestimmten gegebenen Zeit geltenden Lehre ist. Hier wird somit eine scharfe Grenzlinie zwischen dem dogmatisch formulierten Kirchenglauben und der subjektiven Frömmigkeit gezogen; wahr ist die Dogmatik nur insoweit, als sie das fromme Bewußtsein zu ihrer Unterlage hat. Die Frömmigkeit ist nach Schleiermacher weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühles oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Die Trennung des Fühlens vom Wissen und Wollen ist jedoch unpsychologisch, und führt auf religiösem Gebiete zu den größten Unzukömmlichkeiten. Schleiermacher faßt das religiöse Gefühl wesentlich als Abhängigkeitsgefühl, welches in keinerlei Weise durch ein vorausgehendes Wissen um Gott bedingt sein soll. Ob ein solches geistig blindes Gefühl noch auf den Namen eines religiösen Gefühles Anspruch haben, oder überhaupt für ein Gefühl gelten könne, ist sehr die Frage. Gefühl ist ideal geklärte seelische Empfindung; religiöses Gefühl ein in einer religiösen Idee geklärtes seelisches Empfinden. Das Gefühl einer absoluten Abhängigkeit setzt den Gedanken des Absoluten voraus, der zwar in all seiner Höhe und Tiefe ohne das Gefühl nie ganz lebendig werden würde, aber kein Erzeugnis des Gefühles ist. Das Gefühl hat etwas Geistiges, und muß es haben; es hat aber dieses durch den Geist und sein Erkennen. Nicht dem Gefühle ist Gott, wie Schleiermacher will, mitgegeben, sondern in unserem Geiste ist er, soferne und weil wir nach seinem Bilde geschaffen sind. Fromm fühlen können wir uns nur, weil und wenn wir Gott und Göttliches denken. Staudenmaier findet einen Entschuldigungsgrund der exzessiven Betonung des Gefühles in den Bedürfnissen jener Zeit, in welchen Schleiermachers Gefühlstheorie entstand; es handelte sich darum, der Frömmigkeit eine gegen die Anfechtungen des räsonnierenden Verstandes gesicherte Stätte zu sichern. Darin liegt auch der Grund der Schleiermacherschen Trennung von Glauben und Wissen, worin er, wie in seiner Gefühlstheorie, unverkennbar an Jacobi anknüpft. Wie vom Wissen, läßt das Fühlen auch vom Wollen sich abtrennen, und in dieser Hin-

sicht tritt ein anderer Mangel in der Schleiermacherschen Bestimmung des religiösen Gefühles als Abhängigkeitsgefühles hervor. Die Religion muß als bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft mit Gott gefaßt werden; aber gerade das bewußte und freie Element ist es, was dem Abhängigkeitsverhältnis entgeht. Wie Gott den Menschen aus freier Liebe schuf, und aus freier Liebe durch Christus erlöste, so ist nur freie Liebe wiederum das Element, das uns mit ihm wahr und lebendig verbindet. In dem geflissentlichen und methodischen Zurückdrängen des freien und bewußten Elementes der frommen Christlichkeit sind insgemein die Mängel und Anstößigkeiten der Schleiermacherschen Glaubenslehre begründet. Die Lehre von Gott wird in derselben möglichst zurückgedrängt, und erscheint nur als ein Komplement der Lehre vom Menschen, und zwar auch in dieser Hinsicht noch mit größter Einschränkung auf das fromme Gefühl. Was wir von Gott aussagen können, betrifft bloß seine Bethätigungen nach außen als Schöpfer und Erhalter der endlichen Dinge, des Menschen im besonderen; dieser Restriktion der Aussagen über Gott entspricht Schleiermachers Begriff von Gott als absoluter ungeteilter Einheit der Welt. Mit dieser Vorstellung von Gott wird sofort die andere in Verbindung gebracht, daß es in Beziehung auf Gott unmittelbar kein Freiheitsgefühl gebe, sondern nur jenes der absoluten Abhängigkeit. Die Überzeugung von der Realität der Freiheit wird von Schleiermacher sogar als etwas Unfrommes erklärt; demnach kann auch die Sünde ihren Ursprung nicht im menschlichen Willen haben, sondern ist im Zusammenhange der Welt von Gott selbst geordnet und somit notwendig. Die Notwendigkeit der Sünde für den noch nicht in Christus wiedergebornen Menschen erklärt sich daraus, daß im alten vorchristlichen Menschen das Werk der Erschaffung noch nicht vollendet war; es ist erst mit dem Eintritte Christi in die Welt zu Ende geführt worden. Die Immanenz Gottes im Menschen, wodurch die Geistigkeit des Menschen konstituiert wird, war uranfänglich und in der gesamten vorchristlichen Zeit und Welt nur eine unvollkommene, und konnte nur den positiven Widerstreit zwischen Geist und Fleisch offenbar machen. Die Erlösung besteht im Befreitwerden von den Hemmungen des Geistigen in uns, oder des wahren Gottes-

bewußtseins, das allein herrschen soll. Damit tritt an die Stelle der Unseligkeit der Stand der Seligkeit. Wir sind aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Stand des Seligseins bewußt als begründet in einem neuen göttlichen Gesamtleben, welches dem Gesamtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt. Dieses neue Gesamtleben als ein gottgewirktes ansehen, und es von Christo als einem göttlich gegebenen ableiten, ist dasselbe. In diesem auf die Wirksamkeit Jesu zurückgehenden Gesamtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt vermöge der Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit, welche wir keinem Einzelnen in der Gemeinschaft außer Christo beilegen. Der Erlöser ist allen Menschen gleich vermöge der Selbstigkeit der menschlichen Natur, von allem aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welches ein eigentliches Sein Gottes in ihm war. Schleiermachers Christus ist somit nicht der Sohn Gottes, nicht der göttliche Logos, nicht die zweite Person in der Trinität, wie ihn die Kirche lehrt; sondern das absolut kräftige Gottesbewußtsein ist das Sein Gottes in ihm. Christus hat eine notwendige Stelle im Gesamtleben der Menschheit, welches von Anfang her mit Beziehung auf ihn als Prinzip der geistigen Vollendung des Menschen geordnet war. Die Zeiten der Sünde und der Gnade verhalten sich zu einander, wie Schatten und Licht auf einem Gemälde; der Künstler ruft das Licht hervor durch den Schatten, hebt und steigert das Licht durch den Schatten. Ein solches Gemälde ist die Welt, und Gott nur der Künstler, der die Gnade durch die Sünde hervorruft, ordnet, hebt und steigert. Notwendig wird dadurch, was der ganzen christlichen Anschauung widerspricht, das Böse zum Momente des Guten, und damit zum Momente der Idee gemacht. Die Art, wie Schleiermacher alles Geschehene in der Menschenwelt auf die dem frommen Abhängigkeitsgefühl entsprechende absolute göttliche Ursächlichkeit zurückführt, macht sein Ausspruch klar, daß, soferne wir nie ein Bewußtsein der Gnade haben ohne Bewußtsein der Sünde, uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet sein müsse.

Kuhn setzte sich in der ersten Ausgabe seiner Einleitung in die Dogmatik[1]) zur Aufgabe, gegenüber der dazumal weitverbreiteten, selbst von katholischen Theologen adoptierten Schleiermacherschen Auffassung des religiösen Glaubens für die althergebrachte Auffassung desselben als eines ursprünglich objektiven Wissens von Gott einzutreten, und dieses Wissen als die eigentliche Wurzel der Religion zu erweisen. Nach Schleiermacher ist die Vorstellung „Gott" nichts anderes als die unmittelbarste Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl; als Produkt der Reflexion fällt sie nach Schleiermacher über das religiöse Gebiet hinaus, wonach es für die Religion gleichgültig erscheinen könnte, ob sie durch ein weiter gehendes Denken als bloße Vorstellung oder als objektiv wahr erwiesen werde. Die Konsequenz wäre, daß die Religion mit jeder Art von Vorstellung über Gott zusammen bestehen könnte. Dies will Schleiermacher selber nicht zugeben; er verlangt eine solche Vorstellung von Gott, welche eine irgendwie beschaffene Auseinanderhaltung der Ideen von Gott und Welt involviert, und die Anerkennung des Gegensatzes zwischen Gut und Böse in sich schließt. Wenn aber Schleiermacher für die Möglichkeit einer Religion selbst auf pantheistischem Standpunkte eintritt, so gibt er hiermit zu erkennen, daß er die Gegensätze von Gott und Welt, vom Guten und Bösen nur formell aufrecht halten will, während er sie in Wahrheit preisgibt; er hat sodann auch keinen ausreichenden Grund, das Zusammenbestehen der Religion mit jeder Art von Gottesvorstellung abzulehnen. Wird es doch abgelehnt und nebenher die Möglichkeit eines Widerspruches des objektiven oder philosophischen Denkens mit dem subjektiven oder religiösen Bewußtsein behauptet, welches in der Ablehnung der ihm widerstreitenden spekulativen Auffassungen von Gott und Welt, Gut und Böse im Rechte sei, so ist damit eine mit dem religiösen Gefühle zusammenhängende Reflexion anerkannt, und wie dieser, so auch dem religiösen Gefühle eine objektive Bedeutung beigelegt, durch welche die beabsichtigte scharfe Sonderung des religiösen Gefühles vom eigentlichen Wissen wieder aufgehoben wird. In der That kann der Philo-

[1]) Tübingen 1846.

sophie gegenüber die Religion nur dadurch bestehen und sich behaupten, daß sie einen von jener unabhängigen Inhalt hat; dies ist aber nur der Fall, wenn sie in ihrer Wurzel, statt ein bloß subjektives Sebstbewußtsein zu sein, ein objektives Wissen von Gott ist. Nach Schleiermacherscher Ansicht wird der eigentliche Inhalt der Religion durch das menschliche Ich und seine Zustände konstituiert, Gott aber, seine Eigenschaften und Thätigkeiten erscheinen bei ihm nur teils als Produkte der Reflexion über das sich schlechthin Abhängigwissen des Ich, teils als ein auf rein spekulativem Wege Gefundenes; nach hergebrachter Betrachtung der Religion aber ist Gott in seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen ihr ursprünglicher, das Ich aber und die Welt in ihrer Beziehung auf Gott ihr sekundärer Inhalt. Auf Schleiermacherschem Standpunkte ist es möglich, daß wir Gott und überhaupt das Theologische als ein bloß Vorgestelltes verlieren und an seiner Stelle bloß Kosmologisches und Anthropologisches zurückbehalten, somit die Religion selbst gänzlich aufgeben; auf dem entgegengesetzten Standpunkte hingegen ist das Theologische von vorneherein gewahrt, und das Kosmologische und Anthropologische zugleich in seinem tiefsten Grunde befestiget.

Wir sind mit der von Kuhn betonten sachlichen Priorität des menschlichen Gottesgedankens vor dem menschlichen Selbst- und Weltgedanken selbstverständlich vollkommen einverstanden, glauben aber, daß dieselbe uns nur auf Grund jenes Denkinhaltes, welchen unser Gottesgedanke durch seine Beziehung auf den menschlichen Selbst- und Weltgedanken gewinnt, zum Gegenstande bewußter Überzeugtheit werde. Kuhn ließ sich durch die vordem schon von Staudenmaier gerügte Auffassung des göttlichen Seins als der absoluten ungeteilten Einheit des kosmischen Seins bestimmen, die urhafte Korrelativität des menschlichen Gottes- und Weltgedankens, die ein Reflex der nach Thomas Aquinas im göttlichen Denken selber bestehenden Korrelation zwischen Selbstgedanke und Weltgedanke ist, nicht als ein für uns Erstes gelten zu lassen, sondern ihr eine der Vernuft immanente unmittelbare Wahrnehmung Gottes vorausgehen zu lassen, welcher zufolge die sachliche Priorität des göttlichen Seins zugleich auch die Bedeutung einer zeitlich zuerst in uns vorhandenen Vernunftgewißheit hat.

und der Gottesgedanke einen von der Beziehung auf das Weltdasein unabhängigen Inhalt erlangen soll. Staudenmaier hatte in diesem Punkte eine gewisse Zurückhaltung beobachtet [1]), und es für zweifelhaft erachtet, ob sich je sicher ermitteln lassen werde, wie das Erwachen des Selbstbewußtseins zum ersten Erwachen des Gottesbewußtseins stehe. Bei Kuhn dient die der Vernunft immanente Wahrnehmung Gottes als erster Entwickelungsansatz einer sogenannten natürlichen Theologie, deren Aufgabe es ist, die durch eine falsche pantheistische Spekulation entstellten Wahrheiten der sogenannten natürlichen Gotteserkenntnis zu entwickeln und gegen skeptische Anstreitungen sicher zu stellen. Die von Kuhn vertretene Vernunfttheologie ist nicht mehr die sogenannte natürliche Theologie einer älteren Zeit, welche unter absichtlichem Hinwegsehen von der Offenbarungstheologie sich auf den reinen Vernunftinhalt der Religion beschränken wollte. Kuhns Vernunfttheologie stellt sich ausdrücklich in den Dienst der Offenbarungstheologie, und will deren philosophische Wegbereiterin sein. Nach unserem Dafürhalten scheidet sich der von Kuhn der Vernunfttheologie zugewiesene Erkenntnisinhalt in zwei differente Partien, deren eine als philosophische Verifikation des Inhaltes der christlichen Gotteslehre wesentlich in die christliche Theologie gehört, in deren Interesse und auf deren Grunde die spekulative Vernunft als philosophische Interpretie der Gottesidee funktioniert, während die andere Partie der auf anthropologischem Grunde stehenden Religionsphilosophie zufällt, die das philosophische Korrelat der christlich-theologischen Gotteserkenntnis konstituiert. Kuhn spricht von einem der Offenbarungstheologie sachlich vorausgehenden, und der Philosophie mit ebenbürtigem Wahrheitsrechte gegenüberstehenden religiösen Glauben in Bezug auf die natürlichen Vernunftwahrheiten der christlichen Gotteslehre dieser natürliche Glaube, oder besser gesagt dieses im Wesen des Menschen begründete Halten an gewissen unveräußerlichen heiligen Überzeugungen gehört doch wesentlich der Religionsphilosophie an, deren Aufgabe es ist, die anthropologische Begründung und Veri-

---

[1]) Vgl. Tüb. Quartalschr. 1833, S. 502, in der oben erwähnten Rezension der Schleiermacherschen Dogmatik.

fikation des Rechtes jener heiligen Überzeugungen zu liefern. Als solche Begründung und Verifikation des Inhaltes des christlichen Erkenntnislebens war Schleiermachers Verhalten seinem ersten Auftreten als Apologet des christlichen Religionsglaubens eigentlich gemeint, allerdings zunächst nur im Sinne jener Religionsgemeinschaft, welcher er seine religiöse Jugenderziehung verdankte; und dieses Bestreben einer anthropologischen Verifikation der idealen Aspirationen und Stimmungen eines christlichen Innenlebens war es, was seiner Zeit auf Möhler eine so mächtige Anziehungskraft geübt hatte. Freilich konnten Möhler und seine Gesinnungsgenossen sich vom Anfange her nicht verhehlen, daß die eigenartige dualistische Beschaffenheit der Schleiermacherschen Denkweise und die Verquickung seiner christlich frommen Stimmungen mit einem abstrakt universalistischen, halb deistischen, halb pantheistischen Kosmismus die vom neuzeitlichen christlich-philosophischen Denken begehrte anthropologische Vermittelung religiös-christlicher Überzeugungen nicht aufkommen lasse. Es gehört zu den Verdiensten der katholischen Tübinger Schule und konstituiert einen wesentlichen Teil ihrer wissenschaftlichen Arbeitsleistung, Schleiermachers eigenartige Bedeutung und Wirksamkeit allseitig beleuchtet und gewürdiget zu haben; Kuhn ist der Letzte in der Reihe jener Männer, welche sich dieser Aufgabe unterzogen, und gibt sich zugleich auch als denjenigen zu erkennen, für welchen die Beschäftigung mit Schleiermacher lediglich mehr ein negativ polemisches Interesse hat. Demzufolge kam es in der Tübinger Schule auch nicht zur Schaffung jener anthropologisch begründeten Religionsphilosophie welches sich als das eigentliche positive Resultat der von Schleiermacher ausgegangenen geistigen Einwirkung auf die deutsche Theologenwelt hätte ansehen lassen können; Drey und Staudenmaier betonen wohl im Gegensatze zur Schleiermacherschen Auffassung des religiösen Verhältnisses, daß dieses von Seite des Menschen ein freies lebendiges Verhältnis sei; die spekulative Ausführung aber des Wesens und der Idee der Religion, als der aktuellen, bewußten Selbstbeziehung des Menschen auf das seinem Vorstellen und Denken präsente Göttliche unter der Form der Weichung und Widmung für Gott, und der Hingabe an das durch den Gottesgedanken involvierte

Ewige, Himmlische und Göttliche, mit anderen Worten: die Exposition des Wesens der Religion als lebendigen Aktes des von göttlichen Aspirationen bewegten Menschengemütes blieb einer späteren Zukunft anheimgegeben. Kuhn zog sich ganz auf das Gebiet der Dogmatik zurück, deren wissenschaftlichen Pflege er die besten Kräfte seines Lebens widmete; er schloß sich an Augustinus an, und erkannte als seine eigentlichste Aufgabe eine zeitgemäße Interpretation der augustinischen Lehre. Dies gilt ebenso von seinen philosophischen, wie von seinen theologischen Anschauungen; daraus erklärt sich seine Stellung zur thomistischen Lehre[1]) und sein Auftreten gegen die Neuscholastiker, an welchen er die Zurückdrängung der spekulativen Elemente der thomistischen Doktrin zu bemängeln gegründete Ursache hatte, sowie auch der gelegentlich geäußerte Unmut über das vorlaute Wesen dilettantischer Vorkämpfer des Güntherianismus ein wohlberechtigtes Mahnwort war. Ihm, der vor kurzem als der Letzte aus der schönen Zeit der Tübinger Schule heimging, bleibe an dieser Stelle der gebührende ehrende Nachruf nicht vorbehalten. Auf die polemischen Verwickelungen Kuhns in den sechziger Jahren werden wir später zurückkommen.

Die Wirksamkeit der ausgezeichneten Männer, welche in Tübingen, Gießen und Freiburg lehrten, eines Drey, Hug, Hirscher, Möhler, Staudenmaier, Kuhn u. a. weckte eine Menge junger Kräfte, die mit vielversprechenden Versuchen und Arbeiten hervortraten. Eine bedeutendste Leistung solcher Art war Dieringers, damals Repetitors im Freiburger Priesterseminar „System der göttlichen Thaten des Christentums“[2]). Der Grundgedanke dieser Schrift ist die Selbstbegründung des Christentums als absoluter Religion in Kraft der ins geschichtliche Zeitleben der Menschheit eingreifenden supranaturalen Kausalität und Wirksamkeit Gottes. Das Buch zerfällt in zwei Hauptabteilungen; die erste Hauptabteilung handelt von der Selbstbegründung des Christentums durch göttliche Thaten in seiner Aufhebung

[1]) Vgl. Einleitung in die Dogmatik (1846) S. 251 ff., mit spezieller Beziehung auf die Deutung des ihm und der Thomistenschule gemeinsamen Axioms: Nihil in intellectu, quod non antea fuerit in sensu.

[2]) Mainz 1841, 2 Bde.

und Verklärung der anderen Religionen, die zweite von der Selbstbegründung des Christentums durch göttliche Thaten in der Vermittelung seiner Lehre, der Zuteilung seiner Gnade und der Begründung der Kirche. Dieringer nennt den Inhalt des ersten Hauptteiles die Polemik der göttlichen Thaten, den zweiten die Dialektik der göttlichen Thaten. Jeder dieser beiden Hauptteile zerfällt in drei Abschnitte. Die Polemik der göttlichen Thaten faßt in sich: Überwindung und Aufhebung des Judentums durch göttliche Thaten, Verklärung des Heidentums und Judentums durch die göttlichen Thaten des Christentums. Die Dialektik der göttlichen Thaten des Christentums handelt von der Selbstbegründung des Christentums durch göttliche Thaten in der Vermittelung seiner Lehre, in der Vollziehung der Erlösung, in der Stiftung und Bewahrung der Kirche und des höheren Lebens in derselben.

Wenn Dieringer das System der auf die Begründung der supranaturalen Heilswirkung und Heilsanstalt abzweckenden Thaten aufzuzeigen suchte, so faßte Leopold Schmid in seinem bereits genannten Werke[1]) den Gedanken, das System der geistigen Bewegung und Evolution in dem durch Gottes Machtwirksamkeit geschaffenen Reiche der neuen, in Christi Heil begründeten Lebensordnung zu entfalten. Schmid nennt dieses sein Werk den Geist des Katholizismus, offenbar in der Überzeugung, daß der Geist, der das Ganze der universalen kirchlichen Gemeinschaft hält und trägt, ein lebendiger und zur Lebensentfaltung sollizitierender Geist sei, wonach es sich für ihn darum handelt, die charakteristischen Momente der durch ihn kausierten und geleiteten Bewegung, und die Wechselbeziehung und innere Verknüpfung dieser Momente vorzuweisen. Dieser geschichtlichen Selbstexplikation des Katholizismus läßt er eine spekulative Auseinanderlegung seines ideellen Wesens und Inhaltes vorausgehen, in welcher sich die Idee des Katholizismus, sozusagen, zuerst in sich selber vollzieht, ehe sie in den Prozeß der geschichtlichen Selbstentfaltung eingeht; und da jene Idee als Idee der verwirklichten Heilsoffenbarung das lebendige Sein und Wirken des Heilsoffenbarenden in sich

---

[1]) Siehe oben S. 483, Anm. 1.

schließt, so ist das von der lebendigen Existenz der Heilsordnung vorausgesetzte Sein und Wirken des Heilsoffenbarers das Erste, was in der Lehre von Gott dem lebendigen Heilsgrunde und Heilsoffenbarer als Theologie im engeren Sinne zur Auseinandersetzung kommt; sodann folgt das System der durch das Eingehen Gottes in die Menschheit gegründeten Heilsordnung oder die Lehre vom göttlichen Gnadenreiche, und endlich drittens der auf Grund dieser neugesetzten Wirklichkeit sich entfaltende geschichtliche Prozeß der menschheitlichen Selbstvermittelung des Verständnisses der positiven Heilsidee und Heilsordnung und ihrer Grundlagen und Voraussetzungen. Folgendes Schema möge die Grundidee und die Ausführung des Werkes Schmids verdeutlichen:

A. Theologie.

a) Außerweltlichkeit Gottes und sein Reich.
b) Vorweltlichkeit Gottes und das natürliche Reich Gottes.
c) Nachweltlichkeit Gottes und das Reich seiner Herrlichkeit.

B. Die Heilslehre oder die Innerweltlichkeit und das Gnadenreich Gottes.

a) Die göttliche Vermittelung der Menschheit und der Gnade oder das Christentum.
b) Die menschliche Vermittelung der Menschheit durch Gott und der Gnadenleib oder die Kirche.
c) Die natürliche Vermittelung der Menschheit durch Gott und das Gnadenmittel oder das Sakrament.

C. Geschichtliche Selbstvermittelung des Katholizismus (in drei Epochen). — Diese Selbstvermittelung gehört zum Wesen der Idee als einer lebendigen Idee, und ist nur die in dem höchsten Stadium der zeitlich-irdischen Menschheitsentwickelung sich vollziehende Wiederholung der Dialektik der allgemeinen Weltentwickelung, in welcher sich der immanente göttliche Lebensprozeß auf seine Art abbildet. Gott gibt sich uns zu erkennen als das Wesen, welches sich in ewiger und allseitig vermittelter Selbstvertiefung (Vater), Selbstentäußerung (Sohn) und Selbsterinnerung (Geist) bestimmt und verwirklichet. Die göttliche Produktion nach außen ist in einer seinem inneren Thun entsprechenden Weise vermittelt; das göttliche Produkt ist Selbstver-

tiefung in der Welt der reinen Geister, Entäußerung des Selbst in Natur, Selbsterinnerung im Menschen, in dessen zeitlicher Geschichte sich diese drei Momente abermals reflektieren: Selbstvertiefung der Menschheit im Paradiese, Selbstentäußerung in der Welt, Selbsterinnerung in der Kirche. In Christus entäußert sich die göttliche, allwegs vermittelte und darum schlechthin freie und befreiende Selbstbestimmung an die menschliche, diese an sich erinnernd und darum über das Auseinanderfallen ihrer drei Momente erhebend. In Christus tritt — an der Stelle der paradiesischen freien Entwickelungsfähigkeit, der heidnischen einheitslosen, unfreien Entwickelung, der jüdischen, die Entwickelung zurückhaltenden unfreien Einheit — in die Menschheit die Wirklichkeit der freien Entwickelung und sonach die Befreiung von der Gebundenheit der Entwickelungsmomente. Die Geschichte der Christenheit gestaltet sich als Selbstbestimmung, welche sich durch die gegenseitige Vermittelung von Selbstvertiefung, Selbstentäußerung und Selbsterinnerung zu sich erhebt. So vertieft sich die christliche Menschheit vor allem in ihr Prinzip, wie Gott der Vater das sich in sich vertiefende göttliche Wesen ist. Die Kirche begeht die Zeit der Väter, die Selbstzeugung und Selbstbezeugung des Christentums, der unmittelbaren paradiesischen Einheit in sich und in Gott. Aus der Unmittelbarkeit dieser Selbstvertiefung geht der kirchliche Geist zur Selbstunterscheidung in die Selbstentäußerung des Mittelalters und in die Selbsterinnerung der neuern Zeit oder in die Mittelbarkeit fort. In der mittelalterlichen Selbstentäußerung gestaltet sich die christliche Selbstbestimmung durch die Selbstvertiefung zur Mystik, durch die Selbsterinnerung zur Scholastik. Auch in der Selbsterinnerung der neueren Zeit vermittelt sie sich durch die beiden anderen Momente. Durch die Unterscheidung und Vermittelung jener Unmittelbarkeit der Väter und dieser Mittelbarkeit der mittlern und neuern Zeit gewinnt der christliche Geist in der Gegenwart endlich sich selbst in der Fülle und Bestimmtheit der vollen Vermitteltheit.

Wir haben bisher den Entwickelungsverlauf der vom neuzeitlichen Bildungsstreben angeregten katholischen Wissenschaft innerhalb des Gebietes rein theologischer und spekulativer Bestrebungen verfolgt; die neuzeitliche Entwickelung des katholischen Bewußtseins blieb aber

nicht auf das Gebiet innerkirchlicher oder rein spekulativer Fragen und Erörterungen beschränkt, sondern wurde durch den Gang der Ereignisse mächtig nach einer anderen Seite hin sollizitiert, welche das Gebiet kirchlich-politischer Fragen betrifft. Den Anstoß dazu gaben die Verwickelungen des Kölner Erzbischofes Klemens August von Droste-Vischering mit der preußischen Regierung in Sachen der gemischten Ehen, bezüglich welcher sich sein Vorgänger zu einem den unveräußerlichen Rechten der Kirche derogierenden Abkommen mit der Regierung hatte bewegen lassen. Die gewaltsame Abführung des Erzbischofes Klemens August von Köln, welcher weiter noch die Gefangensetzung des Erzbischofes von Gnesen und Posen, Martin v. Dunin folgte, regte die Gefühle des katholischen Deutschlands im tiefsten Grunde auf, und machte die Zurückforderung der Freiheit der Kirche von den sie vorenthaltenden Regierungen zu einem Gegenstande lauter und lebhafter Erörterung, welche in energischer Weise durch Görres in München eingeleitet wurde. Seine Schrift „Athanasius"[1]) schlug zündend ein, und erlebte in raschester Folge vier Auflagen nacheinander; die zahlreichen Widerreden, die ihr von Seite der Wortführer der preußischen Regierung und des protestantischen Staates entgegenschollen, veranlaßten ihn, die Sache noch erschöpfender und in tieferem Eingehen auf die vornehmsten, im Zeitbewußtsein vertretenen Modifikationen protestantischer Religions- und Geschichtsanschauung durchzusprechen[2]); in einem nach Beilegung der Sache durch den zur Regierung gelangten König Friedrich Wilhelm IV. geschriebenen Nachworte[3]) überblickte Görres noch einmal den Verlauf des Streites, und gab dann eine Schlußorientierung über die Bedeutung desselben vom universalgeschichtlichen Standpunkte. Mit dem Erscheinen des Athanasius fällt die Gründung der „historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland" zusammen, durch welche der öffentlichen Meinung des katholischen Deutschlands ein publizistisches Organ ersten Ranges geschaffen wurde; als solches haben sich die historisch-politischen Blätter, durch einen

[1]) Regensburg 1838.

[2]) Die Triarier H. Leo, Dr. Ph. Marheineke, Dr. K. Bruno. Regensburg 1838.

[3]) Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung. Weissenburg 1842.

der Feder Joseph Görres' entflossenen Aufsatz über die Weltlage eingeleitet, unter der Redaktion von Phillips und Guido Görres sowie unter deren Nachfolgern Edm. Jörg und Fr. Binder bis heute behauptet. Eine reiche Fülle geistvoller Zeitbetrachtungen und Zeitgemälde, interessanter Korrespondenzen nebst eingestreuten Berichten und Rezensionen über bedeutsame literarische Erscheinungen, besonders im Fache der Historik, der Rechts- und Gesellschaftslehre, teilweise, obschon minder, auch der Philosophie und Theologie, ist in diesem schätzbaren Organe niedergelegt, welches während seines bereits ziemlich langen Bestehens wohl zeitweilig etwas ermattete, im ganzen aber den ursprünglich eingenommenen Standpunkt stets treu und unverrückt behauptete, und noch heute wie vor und ehe als das erste und vornehmste Organ der katholischen Publizistik zu gelten hat. Einer der thätigsten Mitarbeiter der historisch-politischen Blätter war vom Anbeginn her K. E. Jarcke, gleich Phillips ein geborner Protestant, und mit letzterem von Berlin her befreundet, wo beide im Vereine mit Gerlach, Radowitz u. a. an der Berliner Wochenschrift thätig arbeiteten. Wie Jarcke durch Windischmann, so wurde Phillips durch Jarcke der katholischen Kirche näher geführt; beide erhielten fast gleichzeitig einen Ruf nach Süddeutschland, Jarcke als Nachfolger Gentzs nach Wien (1832), Phillips nach München (1833); ersterer hatte sich namentlich durch seine historisch-politische Beleuchtung der französischen Julirevolution dem Fürsten Metternich empfohlen, letzterer durch seine rechtsgeschichtlichen Arbeiten seinen gelehrten Ruf begründet. Im Jahre 1849 folgte Phillips einer Einladung nach Österreich, und übernahm eine Lehrwirksamkeit zuerst an der Innsbrucker, sodann an der Wiener Universität; infolge dieser Übersiedelung schied er von der Redaktion der historisch-politischen Blätter aus, obschon er seine Verbindung mit denselben noch weiter fortunterhielt.

Die durch die französische Julirevolution in der öffentlichen Meinung Westeuropas zur Geltung gelangten Grundsätze des politischen Liberalismus nahmen allmählich eine Entwickelung, welche sich mit den Grundsätzen wahrer Freiheit ebensowenig vertrug, als die staatskirchliche Illiberalität mehrerer Regierungen, durch welche sich die Kirche in ihrer Wirksamkeit gehemmt fühlte. Ohne daher den Grund-

sätzen echter politischer Freiheit irgendwie entgegentreten zu wollen, ja vielmehr eben auf dieselben sich stützend, strebte eine jüngere Generation die unverjährbaren Forderungen der Kirche als mit dem Bestande der geschichtlich gegebenen christlich-sozialen Ordnung unlöslich verwachsene Notwendigkeiten, und die Anerkennung derselben als unabweisliche Konsequenzen einer gesunden verfassungsmäßigen Freiheit zur Geltung zu bringen. In diesem Sinne begann der Freiburger Staats- und Kirchenrechtslehrer Fr. J. Buß, der sich in jugendlicher Strebelust eine höchst vielseitige Bildung erworben, und neben Philosophie, Recht und Geschichte auch Medizin und Naturwissenschaft in den Bereich seiner Studien gezogen und ausgebreitete linguistische Kenntnisse sich erworben hatte, seit dem Anfange der vierziger Jahre in Rede und That, als Lehrer, Schriftsteller und Abgeordneter der badischen zweiten Kammer zu wirken. Die spekulativen Grundzüge seiner christlich-politischen Anschauungen treten bereits in seiner ersten selbständigen Schrift „Geschichte und System der Staatswissenschaft“ [1]) einigermaßen kenntlich hervor, gestalteten sich aber konkreter und bestimmter in zwei nachfolgenden Schriften: „Über den Einfluß des Christentums auf die Lehre von Recht und Staat“ [2]) und in der „Methodologie der Kirchenrechtswissenschaft“ [3]). Die nachfolgenden Ereignisse und Bewegungen auf kirchlich-politischem Gebiete gaben ihm alsbald vielfältige Gelegenheit, die praktischen Konsequenzen und Exigenzen seines kirchlich-politischen Systemes zu entwickeln, und in einer Reihe von Schriften zur Sprache zu bringen, die alle geistvoll gedacht sind, und in ihrer Ausführung von einer ungemeinen Gewandtheit und Leichtigkeit geistiger Bewegung zeugen. Er hat nach dieser Seite hin viel Verwandtes mit Staudenmaier, bewegt sich jedoch bei einer vorwiegend dem Leben und der That zugekehrten Richtung auf ganz anderen Gebieten, wie schon die Titel der Mehrzahl seiner nächstfolgenden Schriften ausweisen: „Der Orden der barmherzigen Schwestern“ [4]), „Der Unterschied der katholischen und

---

[1]) Karlsruhe 1839, 3 Bde.

[2]) Freiburg 1841.

[3]) Vgl. Freiburger Zeitschrift 1842, S. 23—200.

[4]) Schaffhausen 1844.

der protestantischen Universitäten Deutschlands" [1]), die Zeitschriften „Capistran" und „Praktische Zeitschrift für die Freiheit und Entwickelung der Kirche" [2]). Im Jahre 1848 war Buß ein thätiger Förderer des katholischen Vereinswesens, das ihm in den damaligen Stürmen, und bei den Gefahren, mit welchen der Bestand nicht bloß der kirchlichen, sondern aller sozialen und rechtlichen Ordnung bedroht war, als erster Ansatz und Anfang einer über das kirchliche Gebiet hinaus in allen anderen Sphären des sozialen Lebens anzubahnenden associativen Thätigkeit, nicht bloß zur Rettung und Erhaltung des Bestehenden, sondern auch zur Vermittelung desselben mit den unabweislichen Forderungen der Gegenwart und den voraussichtlichen sozial-politischen Entwickelungen der nächsten Zukunft galt. Er legte seine Gedanken hierüber in einer interessanten und lehrreichen Schrift nieder: „Aufgabe des katholischen Theiles deutscher Nation in der Gegenwart, oder der katholische Verein Deutschlands" [3]). Vorausgegangen war dieser Schrift eine andere: „Die Volksmission, ein Bedürfniß unserer Zeit" (1850), welche die Bestimmung hatte, dem Missionswerke der Jesuiten und Redemtoristen Bahn zu brechen. In einer, über die sozial-politischen Anschauungen des spanischen Staatsmannes Donoso Cortes sich verbreitenden Schrift aus demselben Jahre entwickelt Buß die Prinzipien der katholischen Politik vom Standpunkte der europäischen Verhältnisse im allgemeinen, und der deutschen im besonderen. Der Grundgedanke der Bußschen Bestrebungen ist die sozial-politische Wiedergeburt der Gegenwart; die erste Grundbedingung hierfür ist ihm die Wiedereinsetzung der Kirche als erster und vornehmster Macht der Sittigung und Garantie aller wahren und gesunden Freiheit in die ihr gebührenden Rechte und in die ihr zukommende Stellung. Demnach war seine erste Parole: „Kampf um die Freiheit der Kirche", den er in einer darauf bezüglichen Schrift [4]) als eine den Katholiken der vornehmsten Reiche Westeuropas gemeinsame Angelegenheit nachwies. In seiner „Geschichte der Bedrückung

[1]) Freiburg 1846.

[2]) Schaffhausen 1847—50.

[3]) Regensburg 1851.

[4]) Schaffhausen 1845—50, 2 Bde.

der katholischen Kirche in England" [1]) unterwarf er das Verhalten der britischen Regierung im Streite über die Ernennung eines katholischen Primas für England einer scharfen Kritik; gewissermaßen ein Pendant hierzu war seine geschichtliche Monographie über den heiligen Thomas von Canterbury [2]). Seine schon erwähnte erste Schrift über die Universitätsfrage war durch das Verhalten des Freiburger Professors Schreiber hervorgerufen worden, der, nachdem er, bis dahin Lehrer in der theologischen Fakultät, zum Deutschkatholizismus abgefallen war, unter dem Schutze des Staates sein Lehramt beibehalten wollte. Dieses Vorkommnis gehört unter die Motive, aus welchen Buß im Jahre 1848, wie für die Freiheit der Kirche, so auch für jene des Unterrichtes stimmte, und die Errichtung einer freien katholischen Universität für Deutschland in einer eigenen Schrift [3]) auf das Wärmste bevorwortete. Das Dringen auf Freigebung der Kirche führte selbstverständlich zur Frage, auf welchen Grundlagen die zu befreiende Kirche herzustellen sei; Buß suchte das rechte geschichtliche Maß für die Ordnung der kirchlichen Freiheit zu bestimmen in seiner „urkundlichen Geschichte des National- und Territorialkirchenthums in der katholischen Kirche Deutschlands" [4]), in welcher er Zurückgehen auf die Beschlüsse des Trienter Konzils und innigen Anschluß an den heiligen Stuhl anrät. Von diesem Gesichtspunkte aus begrüßte er später das österreichische Konkordat als eine rettende That [5]), welche der gesamten deutschen Kirche zu gute kommen müsse und die Wiedererstehung des heiligen römischen Reiches deutscher Nation zur Folge haben werde. Von der Freigebung der Kirche hofft er auch die Erstarkung und Steigerung ihrer sittigenden Einflüsse auf das Leben; als ausgezeichnete Organe der sittigenden Wirksamkeit der Kirche erkennt er die religiösen Orden; demgemäß empfahl er in einer besonderen Schrift den Orden der Frauen vom guten Hirten [6]), und verbreitete sich in einem umfang-

---

[1]) Schaffhausen, 1851.
[2]) Mainz 1856.
[3]) Schaffhausen 1851.
[4]) Schaffhausen 1851.
[5]) Oesterreichs Umbau im Verhältniß des Reiches zur Kirche. Wien 1862, Abt. I.
[6]) Schaffhausen 1851.

reichen Werke über Aufgabe, Zweck, Satzungen, Leistungen und Geschichte des Jesuitenordens [1]).

Die kirchliche Richtung, welche Buß seit Dezennien mit so viel Eifer und Erfolg vertritt, nahm ihren Ausgang von rechtsgeschichtlichen und sozial-politischen Studien, welche seinen geistigen Blick unter den Eindrücken des Lebens und der Wirklichkeit von selbst und gleichsam unwillkürlich auf die Kirche als erhaltende, rettende und alle übrigen Faktoren und Potenzen des Gesellschaftslebens ergänzende Grundmacht hinleiteten. Dieser Entwickelungsgang läßt sich deutlich aus seinen ersten Schriften erkennen. Man pflegt die zur Zeit auf dem Gebiete der Staats- und Rechtswissenschaft bestehenden Meinungen — sagt Buß in seinem Aufsatze über Methodologie des Kirchenrechts — auf den Gegensatz zwischen der historischen und philosophischen Schule zurückzuführen; diese Gegenüberstellung geht aber den bestehenden Meinungsverschiedenheiten keineswegs auf den Grund, und hebt bloß einen relativen Gegensatz hervor, während man den tiefer liegenden Gegensatz zwischen spiritualistischer und materialistischer Tendenz übersieht. Wie nämlich in der Entwickelung des Geistes der Politik vier Elemente sich unterscheiden lassen: das spiritualistische, materialistische, realistische und idealistische, so auch vier ihnen entsprechende Richtungen auf dem Gebiete der Rechts- und Staatslehre, deren erstere an das religiöse, die zweite ans sinnliche, die dritte an das traditionelle Element des Staats- und Gesellschaftslebens anknüpft, während die vierte das rationalisierende, vom Geschichtlichen abstrahierende Element des reformierenden Liberalismus verfolgt. Mit Beziehung auf die vier, aus diesen Richtungen herausgewachsenen Systeme der Politik hat sich auch eine vierfache Methode der Staats- und Rechtswissenschaft gebildet, die dogmatische, skeptische, synkretistische, kritische Methode. Diese Isolierung der Systeme und der ihnen entsprechenden Methoden muß im Namen und Interesse der wahren und echten Wissenschaft, die eine organisch-lebendige ist, aufgehoben werden; die Gegensätze müssen aus ihrer einseitigen Isolierung heraustreten, das relativ Wahre an jedem derselben einer höheren Anschauung einge-

---

[1]) Mainz 1853.

ordnet werden. Dabei versteht es sich von selber, daß den bezeichneten vier Systemen nicht vollkommen gleicher Wert zukommt; sie werden sich in Rücksicht auf ihren Wert und ihre Dignität zu einander verhalten, wie die konstitutiven Potenzen und Elemente des lebendigen Erkennens sich zu einander verhalten. Diese vier Potenzen sind: die Vernunft als Vermögen der Ideen, das Sinnesvermögen als Organ der Erfahrung, der Verstand als das die Ideen mit den Gegenständen ihrer Offenbarung innerlich dialektisch vermittelnde Vermögen, die Urteilskraft als das die Ideen mit den Gegenständen ihrer Offenbarung formell vermittelnde systematisierende Vermögen. Das isolierte Auseinandertreten dieser vier einander integrierenden Erkenntnispotenzen und der ihnen entsprechenden Erkenntnisarten auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft reflektiert übrigens nur die allgemeine Zerfahrenheit der wissenschaftlichen Bestrebungen der Jetztzeit — fährt Buß in einer anderen seiner Schriften weiter[1]). Systeme und Methoden liegen gegen sich im Felde. Nicht mehr dogmatische Sätze sind der Gegenstand des Streites. Ausgang, Quelle und Zeitpunkt der Wissenschaften sind bestritten; der Boden der Gemeinsamkeit weicht unter den Füßen der Streiter, und entrückt die Möglichkeit eines Vergleiches. In den Naturwissenschaften bekämpfen sich ein vereinzelnder Empirismus und eine verallgemeinernde Spekulation, in den moralischen Wissenschaften ein dreister nur sich selbst vertrauender Rationalismus und eine fromme Gott vertrauende Auktoritätslehre; in den geschichtlichen Wissenschaften ein beschränkter und beschränkender Pragmatismus und ein weiter und erweiternder Providentialismus, überall ein von sich ausgehendes und auf sich zurückkehrendes Sichvergöttern mit einer starken Demut vor höherer Auktorität. Diese Anarchie der Überzeugungen, diese Entwurzelung alles Positiven wuchert aber nicht bloß im Bereich der Kirche, der öffentlichen Verwaltung, der Schule; selbst die Arbeit in ihren drei großen Zweigen, dem Landbau, den Gewerben, dem Handel und das in und von ihnen lebende Volk fühlen die Wunde. Und diese ungeheure lebende Verderbnis wird durch die Zivilisation erzogen; infolge der sozialen Desorganisation erzieht sie unproduktive oder destruktive Legionen; die

[1]) Über den Einfluß des Christentums auf Recht und Staat. S. VIII f.

Desorganisation ist aber großenteils eine Folge der Zusammenhangslosigkeit, der Nichtkombination, des Mangels an Association, der Zerstückeltheit der Industrie, welche gegenwärtig lediglich der individuellen Willkür überlassen und dadurch organisationslos geworden ist. Indes ruht unter der Ära der Zerrüttung eine frische angrünende Ära der Wiedergeburt, und es handelt sich bloß darum, der vom Verderbnis eingehüllten Ära der Verjüngung zum Durchbruch zu verhelfen, sie aus den Trümmern herauszuführen, welche sie verschütten. Wie nach Buß' Ansicht zu helfen sei, ist im Vorausgehenden genügend angedeutet, und obschon Buß bisher keine systematisch geschlossene Doktrin geliefert hat, dürfte es nicht schwer sein, aus seinen zahlreichen Schriften ein zusammenhängendes, reich belebtes Bild seiner Anschauungen über alle Haupt- und Grundfragen der heutigen christlichen Societät zusammenzustellen.

Während Buß in die Gestaltung der Verhältnisse durch persönliche Werkthätigkeit einzugreifen bemüht ist, suchten andere Männer von katholischer Gesinnung und Bildung die christliche Rechts- und Staatswissenschaft in rein wissenschaftlicher Weise fortzubilden. Zu diesen gehören E. v. Moy und Walter, welche beide wir bereits als Verfasser kirchenrechtlicher Schriften kennen gelernt haben. Moy versuchte sich in einer vom katholischen Standpunkte abgefaßten Rechtsphilosophie [1]), welche nach Vorausschickung einer allgemeinen Orientierung über Philosophie, Recht und Rechtsphilosophie in drei Büchern das Privatrecht, Kirchenrecht und Staatsrecht behandelt. Als Anhang ist dem Werke eine spekulative Abhandlung über den Symbolismus des Rechtes beigefügt. Als das Unterscheidende seiner Arbeit im Gegensatze zu allen neueren Leistungen auf diesem Gebiete bezeichnet Moy dies, daß er sich auf den Offenbarungsglauben stützt, daß er, den wissenschaftlichen Leistungen der historischen Schule, den Ergebnissen der modernen Gesellschaftswissenschaft und zum Teile auch den Spekulationen der Hegelschen Schule Rechnung tragend, den Begriff eines für seienden Naturrechtes im Gegensatze des positiven gänzlich auf-

---

[1]) Grundlinien einer Philosophie des Rechtes aus katholischem Standpunkte. Wien 1854, 1856, 2 Bde.

gegeben, dagegen den Zusammenhang des zeitlichen Rechtes mit seinem göttlichen Urquell, die Art und Weise, wie das ewige Gesetz der Gerechtigkeit in der Zeit und im Schoße der gefallenen Menschheit zur Darstellung und Realisierung gelangt, und den Einfluß, welchen die aus dem Falle entsprungenen Zustände dabei äußern, näher zu ergründen und genauer zu bestimmen suchte, als es bisher geschehen. Durch dieses letztere will Moy auch von der älteren katholischen Schule, von Thomas Aq. und Suarez abweichen, mit welchen er sonst die Grundlage seiner Arbeit: nämlich die lex aeterna, die participatio legis aeternae, die Anerkennung und Beachtung der lex fomitis gemein hat. Walter erkennt in seiner juristischen Encyklopädie[1]) in den zwei dem Menschen eingebornen Grundvermögen: Rechtsgefühl und Gewissen, die vermittelnden Organe zwischen dem Menschen und der ohne sie ihm unnahbaren und fremden sittlichen Weltordnung; sie sind die Zeugen und Ausleger eines über ihm stehenden höheren Willens, einer Macht, welche die Übereinstimmung der menschlichen Handlungen mit der Gerechtigkeit will. Da die geistig-sittliche Entwickelung des Einzelmenschen durchgängig durch sein Zusammensein mit anderen Menschen bedingt, und der Mensch wesentlich Gesellschaftswesen ist, die Gesellschaft aber eine feste Ordnung, also Gesetze, Auktorität und Unterwerfung fordert, so sind der Mensch und der Staat voneinander nicht zu trennen. Wo es Menschen gibt, existiert auch eine mehr oder weniger ausgebildete gesellschaftliche Ordnung, und mit der bürgerlichen Gesellschaft entwickelte sich von selbst und mit innerer Notwendigkeit auch das positive Recht. In jenen Zeiten, wo der Mensch seinem Ursprunge noch näher stand, wurde, wie die ältesten Traditionen bezeugen, Religion, Recht und Sittlichkeit nicht scharf unterschieden; in Ehrfurcht folgte das Gefühl dem, was die Überlieferung und die innere Stimme als den Willen Gottes kundgab. Diese Elemente gingen bei der Erweiterung des Menschengeschlechtes in ununterbrochener Folge auf die verschiedenen Stämme über, und wurden bei einigen derselben durch einsichtsvolle Gesetzgeber und andere günstige Umstände weiter ausgebildet, während sie bei anderen zusamt der Bildung und

[1]) Bonn 1856.

Sprache in Verrohung entarteten. Das positive Recht, welches sich auf Grund dieser Überlieferungen bildete, ist ein Produkt aus dem angebornen Rechtssinn und den eigenartigen Anlagen, Bedürfnissen, Bildungs- und Gesittungszuständen der einzelnen Völker; daher es auch so vielfach diversifiziert ist, als es eigenartige national-politische Gesellschaftskörper gibt. Walter beschäftigte sich in ausgedehntem Maße mit rechtsgeschichtlichen Studien; durch Niebuhrs Schriften und persönliche Anregung veranlaßt bearbeitete er die Geschichte des römischen Rechtes[1]), welcher später eine Geschichte des deutschen Rechtes[2]) folgte. Seine letzte Schrift ist sein System der Staats- und Rechtswissenschaften unter dem Titel „Naturrecht und Politik" [3]) in drei Teilen, von welchen der erste den Begriff der philosophischen Staats- und Rechtslehre, der zweite den Inhalt und der dritte die Literärgeschichte derselben enthält. In der anthropologisch-ethischen Fundierung des Systems wird der christliche Standpunkt als Grundbedingung einer harmonischen Anschauung der menschlichen Rechts- und Gesellschaftsverhältnisse betont, die Harmonie aber in der organisch-lebendigen Auffassung dieser Verhältnisse gesucht. Eben diese Auffassung wurde von J. J. Roßbach[4]) als die letzte und reifste Entwickelungsform der Staats- und Rechtswissenschaft dargestellt, Troxler und Buß als wissenschaftliche Vertreter derselben hingestellt, welchen von Walter weiter noch Ahrens und Held beigezählt werden.

Mit den Bestrebungen der historisch-christlichen rechtswissenschaftlichen Schule hängen innerlich die gelehrten Arbeiten einer Reihe von Historikern zusammen, welche durch quellenmäßige Erforschung der deutschen National- und Reichsgeschichte, durch Studien auf dem Gebiete der mittelalterlichen Welt- und Kirchengeschichte oder sonstige gelehrte Spezialstudien direkt oder indirekt zu Apologeten des Katholizismus geworden sind. In die Klasse solcher Historiker gehören

---

[1]) Geschichte des römischen Rechtes bis auf Justinian. Bonn 1840, 2 Aufl. 1845, 2 Bde.

[2]) Bonn 1853.

[3]) Bonn 1863.

[4]) Die Perioden der Rechtsphilosophie. Regensburg 1842. — Die Lebenselemente der Staaten. Würzburg 1864 (2. Aufl.).

Männer wie Aschbach, Hurter, Gfrörer, Damberger, Höfler, J. B. Weiß; neben ihnen darf als ein Historiker ersten Ranges Döllinger nicht ungenannt bleiben, obschon wir die spezielle Würdigung seiner gelehrten Arbeiten und Forschungen an andere Stellen dieses Buches zu verweisen haben. Aschbach, der sich ursprünglich mit Philosophie und Theologie beschäftigte, wurde durch Schlosser für die Geschichte gewonnen; nach einer Reihe gelehrter Arbeiten über die Geschichte der pyrenäischen Halbinsel, über Kaiser Sigismund u. a. faßte er den Plan zu seinem Kirchenlexikon[1]), welches, im Vereine mit einer Anzahl achtbarer katholischer Gelehrter gearbeitet, zwar gleich dem fast um dieselbe Zeit entstandenen Freiburger Kirchenlexikon die gesamte Theologie umfaßt, vorzugsweise jedoch durch seine historischen Artikel ausgezeichnet ist. Hurter und Gfrörer gehören unter jene Gelehrte, welche, im Protestantismus geboren, durch ihre geschichtlichen Studien und Forschungen in die katholische Kirche zurückgeführt worden sind. Hurter begann seine Forschungen mit Studien über Papst Innocenz III. und sein Zeitalter, Gfrörer schloß sie mit seinem großen und großartigen Werke über Gregor VII. ab; Hurter, ursprünglich Geistlicher und Theolog, ging von seinen kirchengeschichtlichen Studien auf das Gebiet der politischen Geschichte über, das er als österreichischer Reichshistoriograph mit wertvollen, um das Geschichtsbild des Kaisers Ferdinand II. sich gruppierenden urkundlichen Arbeiten über die österreichische Haus-, Hof- und Staatsgeschichte bereicherte; Gfrörer kam von seinen reichsgeschichtlichen Arbeiten über die Epoche des dreißigjährigen Krieges und das Zeitalter der Karolinger auf das aus früheren ausgedehnten Studien ihm schon wohlbekannte Gebiet der Universal-Kirchengeschichte hinüber, um seine ehemalige, bis ins elfte Jahrhundert herabgeführte protestantische Bearbeitung derselben durch eine im katholischen Geiste ausgeführte universalhistorische Darstellung des Zeitalters Gregors VII. fortzusetzen und zu emendieren. Ein Hauptverdienst der Historik Gfrörers ist die Hervorstellung der politischen Bedeutung der Kirche; von Haus aus durch und durch Pragmatiker, machte er die Kunst des historischen Pragmatismus zu

[1]) Bonn 1846—50, 4 Bde.

gunsten der Kirche als geschichtlicher Erscheinung geltend, und erzielte damit Resultate, die bei seiner glücklichen und erfinderischen Kombinationsgabe nicht selten durch Originalität und Neuheit überraschen. Ein in manchen Beziehungen mit Gfrörer verwandtes historisches Talent stellt sich in dem Jesuiten J. F. Damberger dar, dessen „synchronistische Geschichte der Kirche und der Welt im Mittelalter"[1]) das Werk eines kolossalen Fleißes und einer riesenhaften Erudition ist, mit welcher sich ein geübter kritischer Blick und ein ernstgeschulter historischer Sinn verbindet. Der massenhafte weitschichtige Stoff, den Damberger verarbeitete, umfaßt die Ereignisse der mittelalterlichen Welt und Kirche von a. 476—1378; die strenge Festhaltung der synchronistischen Methode hat wohl der Übersichtlichkeit und der Hervorstellung des sachlichen Zusammenhanges mehrfach Eintrag gethan, welcher Nachteil indes durch den sachlichen Wert der Leistung hinlänglich aufgewogen wird. Prof. Konstantin Höfler, aus der durch Görres in München begründeten historischen Schule hervorgegangen, begann seine schriftstellerische Wirksamkeit mit einem Werke über die deutschen Päpste[2]), welchem bald ein anderes durch neue urkundliche und quellenmäßige Aufschlüsse bedeutsames Werk über Kaiser Friedrich II. folgte; als Professor in München, Archivar in Bamberg und letztlich als Lehrer an der Prager Hochschule unermüdlich mit Erforschung und Publizierung handschriftlicher Quellenschätze beschäftiget, konzentrierte er später seine Studien auf das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert, über welches er eine Reihe wertvoller Arbeiten in seinen Werken über Ruprecht von der Pfalz, Magister Hus, über die Prager Konzilien der vorhusitischen Periode u. s. w. veröffentlichte. Seiner Geschichte der deutschen Päpste reihte sich in letzterer Zeit ein Werk über Papst Hadrian VI. an. Dasselbe hängt teilweise mit seinen geschichtlichen Beleuchtungen der Weltstellung des Hauses Habsburg zusammen; auch die in das österreichische Staatsgebiet hereinragende ostslavische Welt beschäftigte seinen unermüdlichen Forschergeist. Neben Höfler wurden zwei andere katholische Historiker J. B. Weiß und Julius

---

[1]) Regensburg 1850—60, 15 Bde.

[2]) Regensburg 1839.

Ficker nach Österreich berufen; beide hatten ihren literarischen Ruf durch geschichtliche Monographien, jener über König Alfred, dieser über Engelbert den Heiligen begründet. Weiß machte sich später an die Veröffentlichung einer großangelegten, noch nicht zu Ende geführten Universalgeschichte, Ficker vertiefte sich in Studien über die deutsche und italienische Rechts- und Reichsgeschichte. Hurters Geschichte Ferdinands II. war eine umfangreiche Darstellung der Regierungsgeschichte Ferdinands I. von Bucholtz, einem in österreichische Dienste getretenen und mit Fr. Schlegel befreundeten Münsterländer vorausgegangen. Seit der Gründung der kais. Wiener Akademie der Wissenschaften hat durch heimische, derselben angehörige Historiker die quellenmäßige Erforschung und Beleuchtung der österreichischen Geschichte in allen Epochen derselben einen großartigen Aufschwung genommen und auch für die kirchliche Geschichte Österreichs reichen Ertrag geliefert. In Bayern that sich der Freiherr v. Aretin durch seine Geschichte des Kurfürsten Maximilian I.[1]) hervor, der Ritter v. Koch-Sternfeld ist als Forscher auf dem Gebiete der älteren Kirchen- und Kulturgeschichte der süddeutschen Alpenländer zu nennen; um die rheinische Lokal-, Kultur- und Sittengeschichte machte sich der unermüdliche Forscher und Sammler Chr. v. Stramberg, der Herausgeber des „denkwürdigen und nützlichen rheinischen Antiquarius", verdient.

Während Stramberg die rheinischen Altertümer zu schreiben unternahm, widmeten sich andere Männer am Nieder- und Mittelrhein im sinnverwandten Geiste der Erforschung der mittelalterlichen christlichen Kunst, um hierdurch das Kunststreben der Neuzeit regenerierend zu beleben. Dahin gehören die Bemühungen der Brüder August und Peter Reichensberger, des biederen Kreuser und anderer rheinischer Kunstfreunde, welche die Ergebnisse ihrer Studien teils in besonderen Schriften[2]), teils in dem von Baudri gegründeten „Organ für christliche Kunst", im „Kölner Domblatte" und anderen periodischen Blättern niederlegten. Der geistvolle Staatsmann und Politiker Jos. v. Radowitz, Verfasser der „Gespräche aus der Gegenwart über Staat und Kirche"

[1]) Passau 1842.

[2]) Dahin gehören Kreusers christlicher Kirchenbau (1851), Reichensbergers „Rede über die christliche Kunst" u. s. w.

schrieb auch eine Ikonographie der Heiligen. Mone in Karlsruhe und Kehrein in Hadamar machten sich durch sprachwissenschaftliche Forschungen auf dem Gebiete des Altdeutschen rühmlichst bekannt; ersterer ist nebstdem als Fortsetzer der Symbolik Creuzers[1]) zu nennen, auf die ins theologische Gebiet einschlagenden Publikationen beider wird weiter unten die Sprache kommen. Der hochbegabte Dichter Jos. v. Eichendorff hat durch die seinen späteren Lebensjahren angehörenden literargeschichtlichen Schriften die Anregung zu einer in erleuchtetem katholischen Sinne vorzunehmenden Behandlung der deutschen Literaturgeschichte gegeben. Er trat der gelehrten Erforschung der altdeutschen Literatur mit geistreichen Skizzierungen ihres Entwickelungsganges zur Seite, gab treffende Charakteristiken der später folgenden Entwickelungsepochen derselben, und beleuchtete die mit der Wiederbelebung des Interesses am mittelalterlichen deutschen Leben zusammenhängende Schaffensthätigkeit der neudeutschen romantischen Dichterschule mit vorurteilslosem Interesse und sittlichem Ernste. Die klassische Philologie und Altertumswissenschaft erhielt einen geistvollen Vertreter an E. v. Lasaulx († 1862), der seine Berufswissenschaft zur Religionsphilosophie in eine geistig-tiefe Beziehung setzte, die sich ihm, einem Schüler Windischmanns in Bonn, im Eindringen in die geschichtlich-menschheitliche Stellung und Bedeutung des klassischen Altertums erschloß. In seinen „Studien des classischen Alterthums" [2]) sind seine von a. 1835 bis a. 1851 erschienenen akademischen Abhandlungen gesammelt; daran reihten sich weiter noch seine „Philosophie der Geschichte", seine Schrift über Sokrates, eine weitere über den Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter, und als letztes seine Philosophie der schönen Künste. Daß seine Abhandlung „über die theologische Grundlage aller philosophischen Systeme" [3]) in den römischen Index gesetzt wurde, möchte, wie auch Al. Schmid andeutet[4]), vielleicht darin seinen Grund haben, daß

---

[1]) Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa. Heidelberg 1822, 2 Bde.

[2]) Regensburg 1854.

[3]) München 1856. Eine Rektoratsrede.

[4]) Wissenschaftliche Richtungen u. s. w., S. 237. Vgl. auch unten Ehrlichs kritische Bemerkungen über spekulative Haltung.

Lasaulx den Unterschied zwischen der spezifisch-christlichen und der allgemeinen menschlichen, auch im Heidentum leuchtenden Offenbarung und Offenbarungstheologie nicht bestimmt genug auseinandergehalten hat. Das Gleiche läßt sich dem Professor Sepp nicht nachsagen, der, aus der Görresschen Schule hervorgegangen, die Ergebnisse der Studien seines Meisters über die Religionen und Philosopheme des alten Orients als geistiges Erbe übernahm, und in mehreren großangelegten Werken von universalhistorischer Tendenz verwertete und weiterbildete. Wir meinen hier sein großes, von Görres bevorwortetes „Leben Christi" [1]) und sein geschichtsphilosophisches Werk über das vorchristliche Heidentum in dessen Verhältnis zum Christentum [2]), welchen beiden Werken später noch das berühmte Pilgerbuch „Jerusalem und das heilige Land [3]), in verwandtem Sinne mit den beiden vorigen Schriften gehalten, und die „Thaten und Lehren Jesu in ihrer weltgeschichtlichen Beglaubigung" [4]) folgten. Diese vier Werke Sepps hängen untereinander genau zusammen, und zwecken sämtlich darauf ab, die universalistischen Anschauungen des Verfassers über das Christentum als Weltreligion in ausführlicher Weise darzulegen. Christus ist das Mysterium aller Geschichte, und nicht bloß die zeitliche Menschengeschichte auf Erden, sondern das Universum in seiner großen rhythmischen Ordnung weiset auf ihn hin. Demgemäß werden ihm nicht bloß die geschriebenen Urkunden des christlichen Offenbarungsglaubens und die religiösen Traditionen des menschlichen Geschlechtes Zeugnis geben, sondern auch die Welt- und Himmelskunde wird in tieferer Erfassung ihres Inhaltes zur Interpretin dieses Zeugnisses werden, und alle menschliche Wissenschaft und Weisheit wird, vom Sterne der rechten Einsicht und Erkenntnis geleitet, ihm huldigen und die Erstlinge ihrer Geisteserute als Weihgeschenk vor ihm niederlegen. Sepp sucht seine christologische Idee allseitig

---

[1]) Erste Aufl. Regensburg 1843 ff., 7 Bde. — Zweite Aufl. Regensburg 1853, 6 Bde. (Überarbeitung der ersten 5 Bände der ersten Aufl.)

[2]) Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum. Regensburg 1853, 3 Bde.

[3]) Schaffhausen 1863 f., 2 Bde.

[4]) Schaffhausen 1864.

zu begründen, und stellt sie als eine vom allgemeinen Glauben und Bewußtsein der Menschheit bezeugte Idee auf die dreifache Grundlage der Natur- und Himmelskunde, der Mythologie und der Universalhistorie. Diese drei Gebiete der höheren Wissenschaft und das Gesamtgebiet des menschlichen Erkennens und Wissens haben ihren ideellen Halt und ihre innerliche Einheit und Verknüpfung in der Idee des persönlichen Gottmenschen; daher ist die Anerkennung der geschichtlichen Realität dieser heiligsten Persönlichkeit die erste Grundfrage aller höheren Wissenschaft, und die verneinende Lösung dieser Frage einer prinzipiellen Preisgebung aller ideellen Menschheitsinteressen gleichzuerachten. So machte sich also Sepp die Bekämpfung des Rationalismus und Mythizismus, in welchen er nicht bloß einen frevelhaften Angriff auf die heilige geschichtliche Grundlage des seligmachenden Christenglaubens, sondern einen Rückfall des menschlichen Gesamterkennens in die unermeßlichen Irrungen einer trostlosen Geistesleere zur Hauptaufgabe seiner schriftstellerischen Thätigkeit; später wendete er sein Interesse der vergleichenden Sagenkunde und der heimischen Altertumskunde zu.

Auf die Spezialgeschichte der neuzeitlichen Theologie des katholischen Deutschlands eingehend, haben wir billig mit den biblischen Wissenschaften zu beginnen, deren im Laufe des Jahrhunderts hingeschiedene katholische Veteranen Hug, Feilmoser, P. A. Gratz, Scholz und Herbst sind. Diesen Männern ist eine zahlreiche jüngere Generation nachgewachsen, deren Leistungen wir bis zu der unserer Darstellung gesetzten Zeitgrenze herab verfolgen, und auf das über dieselbe Hinausfallende nur insoweit, als ein unzerreißbarer Zusammenhang es fordert, Bezug nehmen wollen. Joh. Leonhard Hug, der sich als Zögling des Freiburger Generalseminars unter Klüpfel und Dannenmayer zum Theologen gebildet hatte, rückte im Jahre 1791 als Professor des alten Testamentes und der orientalischen Sprachen in die theologische Fakultät der Freiburger Universität ein; im nächstfolgenden Jahre fielen ihm auch die neutestamentlichen Bibelfächer zu, die er sofort bis zum Ende seines Lebens († 1846) beibehielt. Im Jahr 1797 trat er mit einem ersten Hefte seiner biblischen Einleitungswissenschaft hervor, welches sich auf die Evangelienkritik bezog,

und von Eichhorn, dessen Evangelienhypothese darin bekämpft war, einer aufmerksamen Würdigung unterzogen wurde. Von da an ließ er eine Reihe kleinerer und größerer Schriften erscheinen, deren Inhalt den Geist und Gang seiner Studien charakterisieren; so veröffentlichte er im Jahr 1801 eine Abhandlung über die Erfindung der Buchstabenschrift [1]), welcher weitere Schriften über den vatikanischen Codex [2]), über den Mythos der alten Völker [3]), über das hohe Lied [4]), über die alexandrinische Version des Pentateuch [5]) folgten. Seiner exegetischen Abhandlung über die Unauflöslichkeit der Ehe wurde schon an einer früheren Stelle gedacht (vgl. oben S. 371). Mitten zwischen diese Arbeiten hinein fiel das erste Erscheinen seiner Einleitung ins Neue Testament, das Hauptwerk seines Lebens, zu dessen Ausführung er sich durch wiederholte gelehrte Reisen nach München, Wien, Paris den nötigen wissenschaftlichen Apparat sammelte. Gegen die rationalistisch-pragmatische Auffassung und Erklärung der Entstehung der neutestamentlichen Schriften gerichtet, erlebte es von a. 1808 bis a. 1847 vier Auflagen [6]): Hug folgte aber auch der weiteren Entwickelung der negativen Kritik, und ließ zu Anfang der vierziger Jahre über das Leben Jesu von D. Strauß ein kritisches Gutachten erscheinen [7]), welches nach dem Urteile sachkundiger Gelehrter das

---

[1]) Die Erfindung der Buchstabenschrift, ihr Zustand und frühester Gebrauch im Alterthum. Mit Hinsicht auf die Untersuchungen über Homer. Ulm 1801.

[2]) De antiquitate Codicis Vaticani commentatia. Freiburg 1810.

[3]) Freiburg und Konstanz 1812.

[4]) Das hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung. Freiburg 1813. — Schutzschrift für diese Deutung. Freiburg 1818.

[5]) De Pentateuchi versione Alexandrina commentatio. Freiburg 1818.

[6]) Die zweite Auflage wurde ins Französische übersetzt: Essai d'une introduction critique au nouveau Testament, ou analyse raisonnée de l'ouvrage intitulé: Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes c'est-à-dire, introduction aux écrits du N. T. par J. L. Hug etc. 2 ed. 1821, par J. E. Cellerier fils, pasteur et professeur des langues orientales etc. à l'Académie de Genève. Genf 1823. — An introduction to the writings of the new Testament by Dr. John L. Hug, professor etc. Translated from the original german by the Rev. Daniel Guilford Wait L. L. D. Rector of Blagdon etc. London 1827.

[7]) Freiburg 1841, 1842, 2 Tle.

Hypothesengerüste des Straußschen Mythizismus bis zum Sturze erschütterte. Ein ähnliches Gutachten hatte Hug schon früher in der von ihm begründeten Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erzbistums Freiburg über das von Dr. Paulus verfaßte Leben Jesu abgegeben, woran sich in derselben Zeitschrift noch mehrere andere Aufsätze gegen mancherlei Einzelheiten des genannten rationalistischen Lebens Jesu anreihten. Zu der Zeit, als Hug seine Einleitung zu arbeiten begann, wurde die Aufmerksamkeit der Bibelkritiker durch die von Lessing aufgestellte, von Semler gebilligte und von Eichhorn und einzelnen seiner Schüler unter mannigfaltigen Modifikationen rezipierte Hypothese von einem den synoptischen Evangelien zu Grunde liegenden hebräischen Urevangelium beschäftigt; katholischerseits wurde diese Hypothese, obschon vereinfacht, von Gratz adoptiert [1]), von Hug aber frühzeitig mit aller Entschiedenheit abgewiesen. Hug fand es viel natürlicher, anzunehmen, daß ein Synoptiker den anderen, Markus den Matthäus, Lukas den Markus, der Evangelist Johannes aber alle drei Synoptiker vor sich gehabt, revidiert und ergänzt habe. Den Uransatz der evangelischen Literatur bildet sonach Matthäus, der nicht hebräisch, sondern griechisch geschrieben hat; die Angaben altchristlicher Väter und Kirchenschriftsteller: Papias, Irenäus und Origenes über eine vermeintliche hebräische Urschrift des Matthäus fallen nicht ins Gewicht, da Irenäus bloß dem unkritischen Papias, Origenes aber unbestimmten judenchristlichen Traditionen nachspricht. Bezüglich dieses letzteren Punktes ist Feilmoser, der für die erste Auflage seiner Einleitung in die Bücher des Neuen Bundes [2]) Hug und Hänlein benützte, mit Hug nicht einverstanden; nach seiner Ansicht hat Matthäus seinen evangelischen Bericht zuerst in syrisch-chaldäischer Sprache abgefaßt, dieser Bericht sei später von ihm oder einem anderen ins Hellenistische übersetzt worden mit Beifügung der beiden ersten Kapitel, die in der syrisch-hebräischen Urschrift fehlten; daraus erklärte sich, weshalb im hebräischen Evangelium der Ebioniten das Stammregister gefehlt habe, weshalb ferner Markus, der den ersten hebräischen Auf-

[1]) Neuer Versuch, die Entstehung der drei ersten Evangelien zu erklären. Tübingen 1812.

[2]) Innsbruck 1810.

satz des Matthäus vor sich hatte, gleichfalls mit dem öffentlichen Auftreten Christi beginne u. s. w. Auch Haneberg [1]) findet die Annahme, daß Matthäus für die ersten aus dem Judentum gewonnenen Gemeinden ein hebräisches Evangelium geschrieben habe, ganz wohl motiviert; sei doch diese Thatsache durch alte und verläßliche Zeugnisse beglaubiget, welchen eben so gewichtvolle innere Gründe zur Seite träten. Ebenso erklärt sich Haneberg gegen die Hugsche Auffassung des Verhältnisses der Synoptiker zu einander; gesetzt auch, daß ein später schreibender Evangelist die Arbeit seines Vorgängers kannte, sei ihm diese doch nicht, auch nicht einmal in Einzelheiten, maßgebend gewesen; man fühle sich vielmehr, je aufmerksamer man sich in eine Vergleichung der Synoptiker einlasse, desto mehr in der Ansicht bestärkt, daß die Wahl der aufzunehmenden Erzählungen und Reden, die Anordnung derselben und die Darstellungsform ihren Grund in der Art und Weise haben müsse, wie der Evangelist seit langem die Kunde von Christus vorzutragen pflegte oder vortragen hörte. Reithmayr [2]) verzichtet in diesem Punkt auf eine bestimmte Erklärung; der Freiburger Professor Adalbert Maier [3]) nimmt eine gegenseitige Abhängigkeit der Synoptiker an, indem er den Matthäus von Lukas, und Beide von Markus benützt werden läßt.

Neben dem Verhältnis der Synoptiker zu einander war auch das des vierten kanonischen Evangeliums zu den Synoptikern zu untersuchen — eine Frage, welche infolge der von der negativ-kritischen Baurschen Schule versuchten Konstruktion der Geschichte des Urchristentums große Bedeutsamkeit gewann. Die hierauf bezüglichen Erörterungen fallen zum größeren Teile bereits über die Blütezeit Hugs hinaus; indes nahm er in seiner Einleitung wenigstens auf die von Bretschneider gegen die Echtheit des Johannisevangeliums erhobenen Einwendungen Rücksicht, und in seinem kritischen Gutachten über das Straußsche Leben Jesu behandelte er die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Johannisevangeliums insoweit, als ihm durch die Äußerungen

[1]) Versuch einer Geschichte der Offenbarung als Einleitung ins Alte Testament und Neue Testament. Regensburg 1850, S. 686 ff.

[2]) Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Bundes. München 1852.

[3]) Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Freiburg 1852.

des zu widerlegenden Gegners dazu Anlaß gegeben war. Das Beste und Ausführlichste, was von katholischer Seite über diese isagogische Spezialfrage geleistet wurde, ist in der später erschienenen Schrift des Bamberger Professors G. K. Meyer[1]) enthalten.

Die Bedeutung und das Verdienst der Einleitungswissenschaft Hugs besteht darin, der rationalisierenden Bibelkritik gegenüber, die seit Semler und dem Wolfenbüttler Fragmentisten in Deutschland zusehends weiteres Terrain gewonnen hatte, das positiv gläubige Interesse mit den Mitteln philologisch-kritischer und historischer Erudition vertreten zu haben. Da nun die rationalistische Kritik und Exegese hauptsächlich mit der evangelischen Geschichte sich beschäftigte, so bewegten sich auch Hugs isagogische Arbeiten vornehmlich auf diesem Boden, und so war denn die Evangelienkritik sein eigenstes Gebiet, auf welchem er noch gegen Strauß rühmlich kämpfte. Jene neuere Schule, welche nebst den Evangelien auch die Apostelbriefe in den Bereich ihrer negativ-kritischen Arbeiten zog, war in Hugs Blütezeit erst im Entstehen begriffen; daher seine „Einleitung“ in dieser Hinsicht keine den Anforderungen der Gegenwart genügende Orientierung darbietet. Allerdings kannte und berücksichtigte er Schleiermachers kritische Bedenken gegen die Echtheit der paulinischen Pastoralbriefe, Ullmanns Beanstandung des zweiten Briefes Petri; ausführlicher, als es von Hugs Seite geschah, wurden die hierdurch angeregten Spezialfragen von Mack in seiner exegetischen Bearbeitung der Pastoralbriefe, und von Windischmann[2]) erörtert. Eine ausgiebigere Erörterung der neueren Einwendungen gegen die Echtheit aller angestrittenen paulinischen Briefe im einzelnen findet sich erst in der Einleitung Ad. Maiers, der zu einer Zeit schrieb, wo sich bereits die Ergebnisse der negativen Kritik der Baurschen Schule überschauen ließen. Reithmayr stellt sich der modernen Konjekturalkritik gegenüber in seiner neutestamentlichen Einleitung durchwegs

---

[1]) Die Echtheit des Evangeliums nach Johannes. Schaffhausen 1854. Näheres über diese Schrift in meiner Gesch. d. apolog. und polem. Lit. V, S. 399 ff.

[2]) Vindicae Petrinae. Regensburg 1836.

auf den Boden der kirchlichen Überlieferung; Döllinger[1]) läßt die philologisch-kritische Erudition in ein dienendes Verhältnis zu den höheren Funktionen einer genetischen Konstruktion der Geschichte des Urchristentums treten.

Durch Hug veranlaßt unternahm der bekannte Textkritiker J. M. Aug. Scholz seine ersten biblisch-kritischen Arbeiten, deren eine den in Paris verwahrten Kodex K oder cyprischen Kodex zum Gegenstande hatte[2]). Nach Vollendung dieser Arbeit rüstete sich Scholz zu einer großen orientalischen Reise, auf welcher er Ägypten, Palästina und Syrien besuchte. Er stattete hierüber einen doppelten Bericht ab[3]); dem zweiten dieser Berichte ist eine Geschichte des Textes des Neuen Testamentes beigegeben. Von seiner Reise zurückgekehrt, empfing er in Breslau die Priesterweihe, und trat sodann die ihm schon vor seiner Reise verliehene Professur der biblischen Exegese an der Bonner Hochschule an, die er durch nahezu 30 Jahre bis zu seinem Tode († 1852) inne hatte. Im Laufe der dreißiger Jahre veröffentlichte er seine neue kritische Ausgabe des neutestamentlichen Bibeltextes[4]), welcher indes zur Last gelegt wurde, daß er die asiatischen Bibelhandschriften auf Kosten der alexandrinischen begünstige, und überhaupt nicht durchwegs ein sicheres und konsequentes Verfahren eingehalten habe. Außerdem gab Scholz auch ein Handbuch der biblischen Archäologie[5]) und eine

[1]) Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Regensburg 1860.

[2]) Curae criticae in historiam textus evangeliorum, nebst der Inauguraldissertation de codice Cyprio et familia quam sistit. Heidelberg 1820.

[3]) Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium, Palästina und Syrien in den Jahren 1820 und 1821. Leipzig 1822. — Biblisch-kritische Reise in Frankreich, Italien, Palästina, nebst einer Geschichte des Textes des Neuen Testaments. Leipzig 1823.

[4]) Novum Testamentum graece. Textum ad fidem testium criticorum recensuit, lectionum familias subjecit, e graecis codd. mss., qui in Europae et Asiae bibliothecis reperiuntur, fere omnibus, e versionibus antiquis, conciliis, SS. Patribus et scriptoribus eccl. quibuscunque . . . copias criticas addidit atque conditionem horum testium historiamque textus N. T. in prolegomenis fusius exposuit, praeterea synaxaria codd. K. M. 262. 274 typis exscribenda curavit J. M. A. Scholz. Leipzig 1830, 1836, 2 Voll. 4°.

[5]) Bonn 1834.

vollständige Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes und Neuen Testamentes[1]) heraus, die in einen allgemeinen und besonderen Teil zerfällt, und jedenfalls das ausführlichste unter den im katholischen Deutschland erschienenen Einleitungswerken ist. In der Vorrede zum dritten Bande des Werkes, der die Einleitung in die poetischen und prophetischen Bücher des Alten Testamentes enthält, gesteht Scholz, im einzelnen Vieles anders gefaßt zu haben, als in jenen Erklärungen, welche er in der Fortsetzung des Brentano-Dereserschen Bibelwerkes über die poetischen und prophetischen Bücher des Alten Testamentes gab. Bei vielem Fleiße im einzelnen und unleugbarer großer Belesenheit und Sachkenntnis im Fache der Bibelkunde fehlt es bei Scholz doch an einem großartigen und durchgreifenden Überblicke über das Ganze und an jenem Vermögen genialer Konzeption, durch welche das Hugsche Einleitungswerk, wiewohl für die heutigen Bedürfnisse nicht mehr ausreichend, doch jedenfalls bleibend den Rang einer wahrhaft wissenschaftlichen Arbeit sich errungen hat. Damit soll jedoch das Verdienst, das der gelehrten Arbeit Scholzs zukommt, nicht geschmälert werden; hat sie die Wissenschaft im ganzen und großen nicht wesentlich weiter geführt, so bietet sie doch jedenfalls den Fachgelehrten eine Fülle von brauchbaren Materialien und nützlichen Winken und Bemerkungen im einzelnen.

Von höherem wissenschaftlichen Werte, als die Scholzsche Arbeit ist J. G. Herbsts „historisch-kritische Einleitung in die heilige Schriften des Alten Testaments[2])," welche nach des Verfassers Tode von B. Welte ergänzt und herausgegeben wurde. Das Werk besteht aus drei Teilen, deren erster die allgemeine Einleitung, der zweite in zwei Unterabteilungen die spezielle Einleitung in die protokanonischen Bücher des Alten Testaments, der dritte die spezielle Einleitung in die deuterokanonischen Bücher enthält. Dieser letzte Teil ist ausschließlich Weltes Arbeit, der aber nebst dem auch den von Herbst herrührenden Teilen des Werkes eine ebenso liebevolle als sorgsame Mühe zuwendete, um es für die Veröffentlichung im Drucke geeignet

---

[1]) Köln 1845 ff., 4 Bde.

[2]) Freiburg 1841, 4 Bde.

zu machen. Da seit Jahns Zeiten von katholischer Seite keine selbständige isagogische Arbeit über das Alte Testament mehr erschienen war, so wurde durch die Veröffentlichung des Herbstschen Werkes der Wissenschaft ein höchst dankenswerter Dienst geleistet, und die Herausgabe konnte nicht leicht geeigneteren Händen anvertraut werden, als jenen Weltes, der sich nebenher durch seine Untersuchungen über das Nachmosaische im Pentateuch [1]) sowie durch eine Reihe gehaltvoller Aufsätze und Kritiken in der Tübinger Quartalschrift als einen der vorzüglichsten Sachkenner der Gegenwart auf dem Gebiete der alttestamentlichen Literatur erwiesen hat [2]).

Bald nach dem Erscheinen der Herbstschen Einleitung trat Haneberg mit einem kurzgefaßten Lehrbuche der alttestamentlichen Einleitung hervor [3]), welches er in nachfolgender Überarbeitung zu einer Einleitung in die gesamte heilige Schrift des alten und neuen Testamentes erweiterte [4]). Bereits in seinem ersten gedrängten Lehrbuche schlug Haneberg in der Behandlung der Einleitungswissenschaft neue Wege ein; bei aller Anerkennung der durch die philologisch-kritische Forschung erzielten Ergebnisse schien es ihm dennoch, daß eine positiv gläubige Einleitungswissenschaft bei dieser Behandlungsart nicht stehen bleiben könne, wenn das Werk nicht ein halbgethanes bleiben, und der tiefere Einblick in die wahre und eigentliche Bedeutung der im Kanon der heiligen Schriften zusammengefaßten biblischen Literatur verschlossen bleiben soll. Er will die Literatur der alttestamentlichen heiligen Bücher aus dem geschichtlichen Leben des hebräischen Stammes und Volkes und aus dem Stufengange der göttlichen Heils- und Offenbarungsthätigkeit vom Anfang der Zeiten bis auf Christus herab begreifen; die Schriftwerke des Alten Testaments sind ihm mit den

---

[1]) Freiburg 1841. Vgl. dazu Weltes Aufsatz in der Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1851, S. 679—701.

[2]) Eine nähere und genauere Würdigung der Herbstschen Einleitung und Angabe ihrer teilweisen Mängel findet sich in dem trefflichen Münchener Archiv für theologische Literatur, Jahrg. 1842, S. 734 ff., Jahrg. 1843, S. 147 ff.

[3]) Einleitung ins Alte Testament für angehende Candidaten der Theoloie. Regensburg 1845.

[4]) Geschichte der Offenbarung, 1850; 3. Aufl. 1865.

wunderbaren Geschicken und Erlebnissen eines providentiellen Volkes innigst harmonierenden Erzeugnisse und Schöpfungen prophetischer Geister, deren wunderbar gefügter Chor als die Sprache des Ewigen in den göttlichen Zeitenrhythmus hineintönt, und die in den Zeitgeschicken der Menschen und Völker geheimnisvoll waltende Macht des Ewigen vernehmbar macht. Demzufolge sah Haneberg, trotz redlicher Berücksichtigung der biblisch-kritischen Fragen, die Hinweisung auf den Inhalt der heiligen Bücher als seine Hauptaufgabe an; das Bestreben, diesen Inhalt als Ein Ganzes erscheinen zu lassen, machte auch eine Abweichung von der bisher gewohnten Ordnung in der Behandlung der einzelnen Bücher und der sogenannten allgemeinen Einleitung notwendig. Haneberg teilt sein Lehrbuch in vier Hauptabschnitte: Gründung der Religion des Alten Testaments, Geschichte der Offenbarung von Moses bis zum Exil, die Offenbarung nach dem Exil, die Bücher des Alten Testamentes als Ganzes (Kanon, Inspiration, Textgeschichte, Versionen). In seinem größeren Werke, welches auch die Schriftdenkmäler der neutestamentlichen Offenbarung in den Kreis der Erörterung zieht, behandelt Haneberg die Geschichte der biblischen Offenbarung in folgenden Abschnitten: Schöpfung und Uroffenbarung, Sündflut, patriarchalische Offenbarung, die mosaische Offenbarung mit ägyptischem Einflusse, Kampf der mosaischen Offenbarung mit der phönizisch-babylonischen Religion, das Volk Israel unter persischem und griechischem Einflusse, Christus in seinem Lehren, Wirken und Leben, Verbreitung der Lehre und Wirksamkeit Christi durch die Apostel, Geschichte der Bibel als eines der göttlichen Mittel zur Erhaltung der Einen wahren Lehre in der Kirche. Es ist unschwer zu sehen, daß in beiden Werken Hanebergs die ideelle und die begriffliche Auffassung der biblischen Einleitungswissenschaft nach einer tieferen Einigung ringen, und das historisch-kritische Verständnis der Offenbarungsbücher mit einer Geschichte der Offenbarung selber, die sich eben in diesen Büchern darlegt und expliziert, verschmolzen werden soll. Auf die Erringung des tieferen ideellen Verständnisses der Selbstdarlegung und Selbstexplikation des Geistes der Offenbarung in den geschriebenen Denkmälern derselben ist Hanebergs Trachten eigentlich gerichtet; er will die Einleitungswissenschaft religiös ver-

tiefen und mit einem höheren ideellen Gehalte durchgeisten, und damit soll sich zugleich der positiv gläubige Standpunkt der biblischen Einleitungswissenschaft durch sich selber als der wahre und der Schrift einzig angemessene rechtfertigen. Als Sprachgelehrter und Orientalist hat Haneberg eine Reihe von Aufsätzen und Abhandlungen geliefert, welche in den Jahrbüchern der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften hinterlegt sind; andere Aufsätze solcher Art, ins Gebiet der biblischen Wissenschaften einschlagend, sind von ihm in das Freiburger Kirchenlexikon geliefert worden.

Die von Haneberg versuchte Gliederung und Periodisierung des Stoffes der biblischen Einleitungswissenschaft hat auch auf die Anlage des isagogischen Lehrbuches von Reusch [1]), Einfluß genommen, obschon übrigens Reusch sich auf die historisch-kritischen Funktionen der Einleitungswissenschaft beschränkt, und insofern bei dem herkömmlichen Begriffe derselben stehen bleibt. Von diesem abzugehen und sich genauer an die von Haneberg angebahnte Behandlungsart anzuschließen, wurde Danko in Wien [2]) durch die in den fünfziger Jahren an den theologischen Lehranstalten Österreichs vorgenommenen Änderungen der Lehrordnung veranlaßt; an die Stelle der bisherigen Einleitungen ins Alte Testament und Neue Testament sollte eine Historia revelationis treten, welcher nach Thunlichkeit auch der Lehrstoff der im neuen Lehrplane ausgefallenen biblischen Archäologie einzuschalten war. Daraus erklärt sich die Anlage und Behandlungsweise der „Offenbarungsgeschichte" bei Danko, der, um den Ausfall der bisherigen biblischen Hilfsdisziplinen möglichst zu decken, seinem Buche nebst dem archäologischen Stoffe, welcher den einzelnen Partien desselben eingewoben ist, procemialiter eine nahezu 100 Seiten starke Geographia sacra vorausschickte, und als Nachtrag weiter noch einen Traktat de interpretatione S. scripturae als hermeneutische Abteilung seines Werkes folgen ließ. Dankos Amtsnachfolger H. Zschokke bildete den das Alte Testament betreffenden Teil der Historia revelationis Dankos in eine Historia sacra V. T. um [3]), während ander-

[1]) Lehrbuch der Einleitung ins Alte Testament. Freiburg 1859, 4. Aufl. 1870.
[2]) Hist. revel. V. T. Wien 1862.
[3]) Wien 1872; 2. Aufl. 1884.

wärts in den seither erschienenen biblischen Einleitungsschriften von Langen[1]), Aberle[2]), Kaulen[3]) die bisherige seit Hug und Herbst übliche Behandlungsart beibehalten wurde.

Die biblische Archäologie und Hermeneutik waren seit Jahn zu wiederholten Malen von Katholiken bearbeitet worden; die Archäologie zunächst von Ackermann, Scholz, Allioli in Verbindung mit L. C. Gratz und Haneberg[4]), Kalthoff[5]), Löhnis[6]). In dem von Allioli herausgegebenen Handbuch der biblischen Altertümer hatte L. C. Gratz die Bearbeitung der häuslichen und geographischen Altertümer, Haneberg jene der religiösen übernommen. Gratz veröffentlichte später eine neue Überarbeitung des geographischen Teiles seiner Arbeit als selbständiges Werk[7]); das Gleiche geschah von Seite Hanebergs in Bezug auf seine erste Bearbeitung der religiösen Altertümer[8]), deren Kunde nebstdem durch neue Arbeiten über den Opferdienst der Hebräer von Thalhofer[9]) Karch[10]) und Stöckl[11]) bereichert wurde. Die Hermeneutik wurde bearbeitet von A. Arigler, Unterkircher, J. V. Hoffmann, G. Riegler, Ranolder, Löhnis, Schmitter, Lomb, Gärtner,

[1]) Grundriß der Einleitung in das Neue Testament. Freiburg 1868 (nach Umfang und Behandlungsart an Reuschs Einleitung ins Alte Testament sich anschließend).

[2]) Neutest. Einleitung nach Aberles Vorträgen herausgegeben von Schanz. Freiburg 1877.

[3]) Einleitung in die hl. Schriften des Alten Testaments und Neuen Testaments. Freiburg, 1879 f.

[4]) Handbuch der biblischen Alterthumskunde. Landshut 1844, 2 Bde. — Früher hatte Allioli herausgegeben: Biblische Alterthümer. Landshut 1825.

[5]) Handbuch der hebräischen Alterthümer. Münster 1840.

[6]) Land und Volk der alten Hebräer nach den in der Bibel angegebenen Zuständen. Ein Beitrag zum besseren Verständniß und Genuß der h. Schriften des Alten Testaments und Neuen Testaments. Regensburg 1844.

[7]) Schauplatz der heiligen Schrift oder das alte und neue Morgenland mit Rücksicht auf die biblischen und kirchlichen Zustände. München 1858.

[8]) München 1869.

[9]) Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus, ihre Liturgie, ihre symbolisch-typische und dogmatische Bedeutung. Regensburg 1848.

[10]) Die mosaischen Opfer als vorbildliche Grundlage der Bitten im Vater Unser. Würzburg 1856, 1857, 2 Tle.

[11]) Das Opfer nach seinem Wesen und nach seiner Geschichte. Mainz 1861.

Kohlgruber, Ch. G. Wilke[1]) der sich vorausgehend, noch als Protestant, schon durch seine Clavis Novi Testamenti[2]) einen achtbaren Namen erworben hatte. In den genannten Werken über biblische Hermeneutik spiegelt sich nicht bloß die wissenschaftliche Individualität ihrer Verfasser, sondern auch die im Laufe der Jahrzehnte fortschreitende Annäherung zu einer ausgeprägteren kirchlich-theologischen Haltung, die bei Wilke am entschiedensten hervortritt. Arigler, der bei der Herausgabe seines Buches die kurz zuvor erschienene Hermeneutik Jahns nicht kannte, jedenfalls nicht zu berücksichtigen in der Lage war, bezieht sich in der Vorrede auf Gregor Mayer als seinen unmittelbaren katholischen Vorgänger, der, indem er sich zu sehr an J. A. Ernesti gehalten, es zu keinem strenge zusammenhängenden hermeneutischen Systeme habe bringen können. Arigler legt den Hauptnachdruck auf die historische Interpretationsweise des Schriftwortes, die er als Errungenschaft der neueren biblischen Wissenschaft preist[3]); in dem einseitigen Gefallen hieran entging ihm aber der Einblick in die ideelle und mystische Tiefe der Schrift, daher auch sein Werk von Männern strengerer Richtung, von Unterkircher und Hofmann wiederholt umgearbeitet wurde. Ranolders Bestreben ist darauf gerichtet, auf Grund der rationellen und christlichen Hermeneutik die Idee einer katholischen Hermeneutik zu gewinnen, worin ihm alle Späteren gefolgt sind. Die von Arigler angenommene Zweiteilung der Hermeneutik in Heuristik und Prophoristik erhielt sich bis auf Wilke, der in jener Hermeneutik, die er als Protestant schrieb, eine ähnliche Zweiteilung: hermeneutische Grundlehre, hermeneutische Methodenlehre vornahm, in seinem späteren schon genannten Werke aber eine völlig neue, dem heutigen Bildungsstande und wissen-

[1]) Biblische Hermeneutik nach katholischen Grundsätzen in streng systematischem Zusammenhange und unter Berücksichtigung der neuesten approbirten hermeneutischen Lehrbücher, insbesondere der Libri I et II de interpret. SS. Script. des Rev. P. Franc. Xav. Patritius S. J. (ed. Romae 1844). Würzburg 1853.

[2]) Erste Aufl. Leipzig 1841, 3. Aufl. bei Manz in Regensburg.

[3]) Seine Verteidigung derselben gegen Klüpfel fand eine Erwiderung von Seite des St. Florianer Chorherrn M. Arneth. Vgl. den Artikel Arigler in der deutschen Biographie I, S. 527 f.

schaftlichen Geschmacke entsprechende Gestaltung dieser biblischen Disziplin versucht hat. Soweit es sich um die biblisch-philologische Seite seiner Arbeit handelte, konnte er getrost sich und seinem, durch vieljährige Beschäftigung mit der heiligen Schrift geübten Blicke folgen; in Bezug auf das Dogmatisch-Doktrinelle derselben aber will er seinen Einsichten nicht trauen, sondern bewährten katholischen Autoren, insbesondere dem römischen Jesuiten Patrizzi folgen.

Die katholische Schriftauslegung begann mit den dreißiger Jahren einen rüstigen Aufschwung zu nehmen. Der philologische Apparat der Interpretation des Urtextes der Bibel, Grammatiken und Lexika der hebräischen und griechischen Bibel wurden zwar nicht auf katholischem, sondern auf protestantischem Boden geschaffen, so daß den Katholiken zunächst nur das Studium der Latinität der Vulgata als selbsteigener Thätigkeitsbereich verblieb. In dieser Beziehung waren die literarischen Bestrebungen zunächst auf eine sinnestreue und zugleich sprachlich korrekte deutsche Wiedergabe des Vulgatatextes gerichtet. Allioli unterzog sich dieser verdienstvollen Arbeit in seiner allbekannten Übersetzung der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes[1]. Dieser folgte später jene von Loch und Reischl nach[2], gleich jener Aliolis mit Anmerkungen begleitet, in welchen neben den nötigen sachlichen Erläuterungen auch die Differenzen zwischen dem Vulgatatexte und dem alttestamentlichen hebräischen Texte angemessene Berücksichtigung fanden. Die von Reischl abgefaßten erklärenden Anmerkungen kommen in ihrer Reichhaltigkeit einem förmlichen Bibelkommentar gleich. Hatten die Herausgeber dieser beiden Bibelübersetzungen ihr Augenmerk vornehmlich auf eine den Geist des Bibelwortes treu wiederspiegelnde Übersetzung des Vulgatatextes gerichtet, so machte Kaulen später den Anfang zu einem philologischen Studium der Latinität der Vulgata[3], nachdem er vorausgehend eine kritisch-apologetische Geschichte der Vulgata[4], deren polemische Spitze sich vornehmlich gegen Leander van Eß kehrte, veröffentlichet hatte.

---

[1]) Landshut 1830; 4. Aufl. 1839. 6 Bde.

[2]) Regensburg 1851 ff.; 2. Aufl. 1871. 5 Bde.

[3]) Handbuch der Vulgata. Mainz 1870.

[4]) Mainz 1868.

Unter den wissenschaftlichen Kommentierungen der neutestamentlichen Bibel haben wir im besonderen jene von Klee, Windischmann, Mack, Reithmayr, Ad. Maier und Schegg hervorzuheben, welchen sich Bisping mit seinem exegetischen Handbuche zum gesamten Neuen Testamente anschließt. Klee gebührt das Verdienst, das exegetische Studium zuerst mit einem höheren ideellen Schwung beseelt und im dogmatischen Verständnisse der Schrift vertieft zu haben; charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Wahl, die er für seine exegetischen Studien traf: er kommentierte der Reihe nach das Evangelium Johannis[1]), den Römerbrief[2]), und den Brief an die Hebräer[3]). Übrigens zeigten diese Arbeiten, daß Klee nicht Exeget vom Fache war; das philologische und kritische Moment war in denselben, wo nicht schwach, so doch ungenügend vertreten, obschon im letzten der genannten Kommentare in dieser Hinsicht ein nicht unbedeutender Fortschritt zu bemerken war. Mack, der sich durch seine treffliche exegetische Bearbeitung der Pastoralbriefe verdient machte[4]), widmete dem Kommentar Klees über den Hebräerbrief eine einläßliche Beleuchtung[5]). Großes und Bedeutendes wäre für die neutestamentliche Exegese von zwei ausgezeichneten Männern, von Möhler und dem jüngeren Windischmann zu erhoffen gewesen, welchen beiden eine so reiche und vorzügliche philologische Begabung zu Gebote stand; Reithmayrs Kommentar über den Römerbrief[6]) ist zum Teile nach Möhlerschem Entwurfe gearbeitet, Windischmanns Erklärung des Galaterbriefes[7]) darf für eine exegetische Musterarbeit gelten. Adalbert Maier begann seine exegetische Laufbahn mit Veröffentlichung einer Studie über die Johanneischen Begriffe von *ζωή, ἀνάστασις* und *κρίσις*[8]) als Vorläufer seines Kommentars über das Johannisevangelium[9]), der das Streben Klees nach dogmatisch-

---

[1]) Mainz 1829.
[2]) Mainz 1830.
[3]) Mainz 1833.
[4]) Tübingen 1838, neue Aufl. 1841.
[5]) Vgl. Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1834, S. 641 ff.
[6]) Regensburg 1845.
[7]) Mainz 1843.
[8]) Freiburg 1839.
[9]) Freiburg 1843—45, 2 Bde.

spekulativer Tiefe mit philologisch-kritischer Akribie zu vereinbaren suchte. Damit ist der Charakter auch aller weiter folgenden exegetischen Arbeiten Maiers über den Römerbrief, Hebräerbrief und beide Korintherbriefe bezeichnet, lauter Arbeiten eines sorgfältigen, und mit inniger Versenkung des Gemütes in den Stoff verbundener Detailstudien. In der Behandlungsart des exegetischen Stoffes gibt sich allenthalben der Schüler Hugs zu erkennen, dessen Lebensarbeit Maier auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese weiterzuführen sich vorgesetzt zu haben schien; wie Hug die vom positiv-gläubigen Standpunkte aus unternommene historisch-kritische Bibelforschung mit Beziehung auf die erheblicheren protestantischen Leistungen seiner Zeit betrieb, so entwickelt Maier seine exegetischen Ausführungen mit fortlaufender Bezugnahme auf die hervorragenderen Erzeugnisse der protestantischen Exegese auf Grund der patristischen Schrifterklärung. Ein wohlwollender Beurteiler seines Kommentars zum Johannesevangelium sprach den Wunsch aus[1]), daß Maier neben den Vätern und der neueren katholischen und protestantischen Literatur auch auf die katholischen Exegeten aus dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderte Rücksicht genommen haben möchte; Maier ließ diesen Wunsch nicht unbeachtet, wenigstens fehlt es in seinen späteren Arbeiten nicht an öfteren Verweisungen auf die Schriftausleger der bezeichneten Epoche. Vollkommen würde dem ausgesprochenen Wunsche Reithmayr in seinem Kommentar über den Galaterbrief[2]) gerecht, der vom Verfasser als eine Fortsetzung und Ergänzung seines Kommentars zum Römerbriefe bezeichnet wird. Aug. Bisping arbeitete in den Jahren 1854—58 ein vollständiges exegetisches Handbuch zu den paulinischen Briefen aus; formell nahm er sich de Wettes Handbuch zum Muster, in Bezug auf das Sachliche war er unter Anschluß an den griechischen Text bemüht, die Auslegungen eines Thomas Aq., Estius, Bened. Justinianus u. a. wieder zur Geltung zu bringen. Über den Brief Judä erschien ein ausführlicher Kommentar von Rampf[3]); zu gleicher Zeit

[1]) Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1844, S. 473.

[2]) München 1865.

[3]) Der Brief Judä, des Apostels und Bruders des Herrn, historisch, kritisch, exegetisch betrachtet. Sulzbach 1854.

von Stern ein Kommentar über die Apokalypse[1]). Der Evangelienerklärung haben neuerlichst nach M. Arnoldis Vorgange[2]) Bisping und Schegg, jeder mit einem, alle vier Evangelien der Reihe nach behandelnden Handbuch sich zugewendet; über Scheggs vortreffliche Arbeit haben sich nicht bloß katholische Organe[3]), sondern auch Rudelbachs Zeitschrift für lutherische Theologie sehr empfehlend geäußert, und der bereits in seinen vorausgegangenen alttestamentlichen Schrifterklärungen bekundeten sinnigen Tiefe und philologischen Tüchtigkeit des Verfassers ungeteiltes Lob gespendet. Die an Scheggs Leistungen sich anreihenden Evangelienkommentare des Tübinger Professors Schanz gehören nebst anderen Kommentierungen neutestamentlicher Schriften der jüngsten Vergangenheit an, und fallen somit über die diesem Buche gezogene Zeitgrenze hinaus.

Unter den Kommentaren zu den heiligen Schriften des Alten Testamentes nennen wir billig zuerst den der Zeit nach ältesten von Jahns Nachfolger in Wien, Petrus Fourerius Ackermann über die zwölf kleineren Propheten[4]), der bei seinem Erscheinen als ein für den Schulgebrauch ganz vorzüglich angemessenes Buch anerkannt wurde. Was zunächst nach Ackermann auf dem Gebiete der alttestamentlichen Exegese erschien, bezog sich auf Rettung und Vindizierung einzelner von der protestantischen Kritik besonders angefochtener Partien der alttestamentlichen Bibel. Dahin gehören die jesaianischen Prophetien, aus welchen einige als unecht oder späteren Zeiten angehörig angesehen wurden. Movers ließ sich zu dem Zugeständnisse herbei, daß die angefochtenen Vaticinien von nachexilischen Propheten herrühren, und glaubte in Bezug auf Jesai. Kap. 23 den Propheten Jeremias als Verfasser nachweisen zu können[5]). Schleyer übernahm die Recht-

---

[1]) Schaffhausen 1854.

[2]) Commentar zum Evangelium des heil. Matthäus. Trier 1856. Vgl. dazu die Rezension in der Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1858, S. 167 ff.

[3]) Vgl. Mainzer Katholik, Jahrg. 1865, Märzheft, S. 371 ff.

[4]) Prophetae Minores perpetua annotatione illustrati. Wien 1830.

[5]) Über die Weissagung gegen Tyrus bei Jesaiah, Kap. XXIII. Abgedruckt in der Tübinger Quartalschrift, 1837, S. 506—535.

fertigung der Echtheit dieses Vaticiniums[1]). Auch Reinkes erste exegetische Arbeiten hatten die jesaianischen Vaticinien zum Gegenstande[2]); in seinem später folgenden umfassenden Werke über die messianischen Weissagungen bei den großen und kleinen Propheten[3]) widmete er der Erläuterung der messianischen Vaticinien des Jesaias zwei volle Bände. Vollständige Kommentare über Jesaias wurden außerdem noch von Schegg[4]) und K. G. Meyer geliefert. Schegg veröffentlichte auch eine Erklärung über sämtliche kleinere Propheten; mehrere derselben wurden von anderen Verfassern einzeln erläutert, so der Prophet Baruch von Reusch[5]), die Prophetien Malachis und Sacharias von Reinke[6]), Nahum und Jonas von Breiteneicher[7]). Welte schrieb einen schätzbaren Kommentar zum Buche Job[8]); das Buch Tobias wurde von Reusch erläutert[9]), die Sapienz von J. A. Schmid (1857). Den Psalmen wurde mehrfach eine sehr erfreuliche Thätigkeit zugewendet; wir heben hier im besonderen hervor die sehr schöne und sinnige Psalmenerklärung von Schegg, die nicht minder glückliche, auf den liturgischen Gebrauch abzweckende Thalhofers, die Erklärung der

---

[1]) Würdigung der Einwürfe gegen die alttestamentlichen Weissagungen an dem Orakel des Jesaias über den Untergang Babels: Kap. 23—24, 23. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Chaldäer. Rottenburg 1835. Vgl. Weltes Rezension über diese Schrift in der Tübinger Quartalschrift, Jahrgang 1837, S. 818 ff.

[2]) Exegesis critica in Jesaiam LII, 13, LIII, 12. Accedunt dissertationes de divina Messiae natura in V. T. Münster 1836. — Exegesis critica in Jesai. II, 2—4 seu de gentium conversione in V. T. praedicata ejusque effectibus. Münster 1838.

[3]) Münster 1859—64, 4 Bde.

[4]) München 1850, 2 Tle.

[5]) Freiburg 1853.

[6]) Der Prophet Malachi. Einleitung, Übersetzung und Commentar. Münster 1856. — Reinkes Kommentar zu Sacharia bildet den sechsten Teil seiner Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments.

[7]) Über einzelne dieser Leistungen und den dermaligen Stand der alttestamentlichen Exegese auf katholischem Gebiete im allgemeinen vgl. die freimütigen Urteile im literarischen Handweiser (Jahrg. 1865), Nr. 37, S. 299 f.

[8]) Freiburg 1849.

[9]) Freiburg 1857.

messianischen Psalmen von Reinke[1]), und die Theologie der Psalmen von König[2]), die in das Gebiet der biblischen Theologie hinübergreift. Den deuterokanonischen Büchern wurden spezielle kritische Untersuchungen gewidmet von Nickes[3]), Reusch[4]), Langen[5]); Reinke gab in seinen „Beiträgen zur Erklärung des Alten Testamentes"[6]) gelegentlich eine Zusammenstellung und Erläuterung der messianischen Stellen der deuterokanonischen Bücher. Überhaupt ist in diesen „Beiträgen", einer reichhaltigen Sammlung von Aufsätzen und Abhandlungen des mannigfaltigsten Inhaltes, das prophetische, messianische und christologische Element des Alten Testamentes[7]) vielseitig und nahezu erschöpfend beleuchtet, nebstdem wird aber in denselben auch eine Reihe von anderen Spezial- und Detailfragen der alttestamentlichen Isagogik und Exegese durchgenommen und erörtert, so daß sie als eine wahre Fundgrube von Aufschlüssen in Sachen der alttestamentlichen Bibelgelehrsamkeit zu bezeichnen sind.

Reinke erhielt einen berühmten Schüler in F. C. Movers, der seine schriftstellerische Laufbahn mit „kritischen Untersuchungen über die biblische Chronik" (Bonn 1834) begann. Diesem vornehmlich gegen de Wette und Gramberg gerichteten Versuche ließ er in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie eine kritische Würdigung eines gleichzeitigen apologetischen Versuches von C. F. Keil zur Seite gehen. Mehrere andere von Movers in rascher Folge nacheinander in dieselbe Zeitschrift gelieferte kritische Aufsätze: über die Auffindung des Gesetzbuches unter Josias, über v. Bohlens Erklärung der Genesis, über die Ursprache der deuterokanonischen Bücher zeugten von dem Eifer, mit welchem er seine erfolgreich begonnenen alttestamentlichen Studien fortsetzte. Eine weiter folgende

---

[1]) Münster 1857.

[2]) Freiburg 1857.

[3]) De libro Judithae. Bresl. 1854. Vgl. Tüb. Quartalschr., 1854, S. 471 ff.

[4]) Observationes critica in librum Sapientiae. Freiburg 1861.

[5]) Die deuterokanonischen Stücke des Buches Esther. Freiburg 1862. — Vgl. Tübinger Quartalschrift, 1863, S. 511 ff.

[6]) Münster 1851 ff.: bis jetzt 6 Bde.

[7]) Über die „Christologie des Alten Testaments" besitzen wir eine achtbare Leistung von Dr. Joh. Bade (Münster 1858; 2 Bände, 2. Aufl.).

selbständig erschienene Abhandlung[1]) enthält sorgfältige Untersuchungen über die ältesten Schicksale des Textes der Vaticinien des Propheten Jeremias und den Ursprung der masorethischen und alexandrinischen Textrezension. Im Jahre 1839 folgte er einem Rufe an die katholisch-theologische Fakultät in Breslau; eine zum Zwecke seiner Habilitierung in der Fakultät geschriebene Abhandlung[2]) enthält eine Fülle anregender Bemerkungen rücksichtlich der Geschichte des alttestamentlichen Kanons. Das Hauptwerk Movers sind seine „Phönizier", ein Werk in zwei Hauptabteilungen, deren erste das phönizische Religionswesen zum erstenmale ausführlicher und gründlicher beleuchtete[3]), die zweite Abteilung unter dem Haupttitel: „Das phönizische Altertum" das gesamte Staats-, Kolonial- und Kulturwesen der Phönizier zusamt ihrer politischen Geschichte darstellen sollte, aber nicht ganz zu Ende geführt ist[4]). Daß die in diesem Werke angestellten Untersuchungen auch der alttestamentlichen Bibelforschung vielfach zu gute kommen mußten, leuchtet von selbst ein, und Movers gibt im Vorworte zum ersten Bande seiner „Phönizier" einige Andeutungen über die nach dieser Richtung in seinem Werke angestrebten Aufhellungen, die um so dankenswerter waren, je mehr bis dahin gerade eine nähere Erforschung der vorderasiatischen und phönizischen Religionsgeschichte von den Theologen sowohl wie von den Mythologen versäumt worden war. Zwischen die erste und zweite Hauptabteilung des genannten Werkes fallen einige andere Arbeiten verwandten Inhaltes, welche zur Erläuterung

---

[1]) De utriusque recensionis vaticiniorum Hieremiae, graecae alexandrinae et hebraicae masorethicae indole et origine commentatio critica. Hamburg 1837.

[2]) Loci quidam historiae canonicis V. T. illustrati. Commentatio critica. Breslau 1842. Vgl. einige berichtigende Bemerkungen zu dieser Schrift im Münchener theologischen Archiv, Jahrg. 1843, S. 142 ff.

[3]) Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönicier mit Rücksicht auf die verwandten Culte der Karthager, Syrer, Babylonier Assyrer, der Hebräer und der Aegypter. Bonn 1841.

[4]) Die erschienenen Bände der zweiten Hauptabteilung enthalten: Die politische Geschichte und Staatsverfassung der Phönicier. Berlin 1849. Geschichte der phönicischen Colonien. Berlin 1850. Handel und Schifffahrt der Phönicier, 1856.

und Vervollständigung desselben dienen. Dahin gehören die „phönizischen Texte“ [1]) und mehrere Abhandlungen in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie in den Jahrgängen 1842—1845; ein von Movers verfaßter Artikel über die Phönizier in der Ersch-Gruberschen Encyklopädie [2]) gibt ein ausführliches Resumée seiner über diesen Gegenstand gepflogenen Untersuchungen. Übrigens darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß Movers, obwohl, wie sich von selbst versteht, durchaus gläubig gesinnt, sich doch vom Standpunkte der historisch-kritischen Forschung über einzelne, die alttestamentliche Religions- und Offenbarungsgeschichte betreffende Punkte eine gewisse Freiheit des Meinens und Dafürhaltens reservierte, welche nicht ungerügt blieb [3]), sowie andererseits auch die Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Forschung nachträglich wenigstens in einzelnen Punkten mehrfache kritische Berichtigungen erfuhren.

Einer der Punkte, worin Movers Anschauungen beanstandet wurden, betrifft seine Ansicht von der mosaischen Völkertafel, die ihm weniger als Aufzeichnung der patriarchalischen Tradition über die Uranfänge der Völkerverbreitung nach der Katastrophe von Babel, denn vielmehr als ein nach phönizischen Angaben zu stande gebrachtes Verzeichnis des Völkerbestandes zwischen a. 1200—1100 a. Chr. zu gelten schien, womit das weitere widerbiblische Vorurteil zusammenhing, daß die Phönizier nicht zum chamitischen, sondern zum semitischen Völkerstamme gehören. Dagegen hatte bereits Görres in seinen „Japhetiden“ die mosaische Völkertafel seinen universalgeschichtlichen Studien über die Ursprünge und Anfänge der Stämme und Völker des Erdballs zu Grunde gelegt, und in ähnlichem Sinne bearbeitete ein Decennium später Gfrörer, im nächsten Anschluß an Knobels Beleuchtung der mosaischen Völkertafel, die Urgeschichte des menschlichen Geschlechtes [4]); sein Werk verbreitet sich über alle drei

[1]) Erster Teil: Die punischen Texte im Pönulus des Plautus. Breslau 1845. Zweiter Teil: Das Opferwesen der Karthager. Breslau 1847. Vgl. Weltes Rezension in der Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1848, S. 678 ff.

[2]) Sect. III, Bd. 24, S. 319—443.

[3]) Vgl. Dankos Rezension der Phönizier in der Tübinger Quartalschrift 1857, S. 422—451.

[4]) Schaffhausen 1855, 2 Bde.

Hauptstämme der postdiluvianischen Menschheit: Semiten, Hamiten und Japhetiden, und zieht die Ursprünge aller Kulturvölker der alten Zeit in den Kreis seiner Erörterungen, um die Ergebnisse zu prüfen, welche teils auf dem Wege sprachvergleichender Untersuchungen, teils auf Grund der in der neuesten Zeit erfolgreich fortschreitenden Entdeckungen und Entzifferungen der alten Kulturdenkmäler am Euphrat und Nil gewonnen wurden. Das Resultat seiner Prüfung ist, daß eine ernste, mit sorgfältiger und gewissenhafter Benützung der heutigen Hilfsmittel unternommene historische Forschung wesentlich nur das, was durch alte Überlieferungen feststeht, bestätigen könne, und letztere durch keine Machtsprüche irgend welcher Art sich umstoßen lasse. Unter seinen Gewährsmännern nennt Gfrörer neben Knobel im besonderen auch noch Movers und Lassen mit Auszeichnung; außerdem sind Lepsius, Brugsch, Röth, Plaß u. a. von ihm benutzt worden. Der sprachkundige Bonner Gelehrte Franz Kaulen[1]) that einen Schritt weiter, und suchte mit der biblischen Angabe über die ursprüngliche Spracheinheit des Menschengeschlechtes wissenschaftlich Ernst zu machen; er sieht in der mosaischen Völkertafel nicht bloß ein Stammregister der Erdenvölker, sondern zugleich auch das genealogische System aller Sprachen auf Erden. Zur vollständigen sprachwissenschaftlichen Entzifferung dieser Völkertafel seien zur Zeit noch nicht hinreichende Data vorhanden; vorläufig aber sei Mosis Angabe, der Gomer, Magog, Madai, Javan, Thubal, Mesech und Thiras als Söhne Japhets bezeichnet, durch die von der neueren Sprachwissenschaft nachgewiesene Verwandtschaft aller indogermanischen Sprachen glänzend gerechtfertigt. Der hauptsächlichste Gewinn aber, der sich gegenwärtig aus der Völkertafel für die Sprachkunde ziehen lasse, bestehe in der Gewißheit, daß alle Sprachen auf Erden in drei große Klassen zerfallen, deren Verhältnis zu einander jenem der drei Hauptstämme der Menschheit zu einander analog ist. Wie indes schon Gfrörer bemerkt hatte, daß die mosaische Völkertafel gegen den Osten Asiens hin eine Lücke lasse, so gilt es vom Standpunkte der heutigen sprachwissenschaftlichen Forschung

[1]) Die Sprachverwirrung zu Babel. Linguistisch-theologische Untersuchungen. Mainz 1861.

als selbstverständliche Annahme, daß die Noachiden der Bibel auf die sogenannte mittelländische Raçe zu beschränken seien, womit natürlich die Art- und Familieneinheit der Gesamtmenschheit in keinerlei Weise präjudiziert ist.

Die biblische Lehre von der Art- und Familieneinheit des Menschengeschlechtes steht zusamt dem biblischen Sündflutberichte im engsten Zusammenhange mit der in der mosaischen Kosmogenie vorgetragenen biblischen Schöpfungslehre, und betrifft Fragen, welchen zufolge ihres Interesses an sich und zufolge der allmählich sich mehrenden Erkenntnismittel schon seit einer Reihe von Decennien, seit Blumenbach und Cuvier, A. G. Werner und Buckland die lebhafteste Aufmerksamkeit sich zugewendet hatte. Unter den katholischen Theologen Deutschlands beteiligten sich an der Erörterung der dahin einschlägigen Fragen speziell S. Mutzl[1]), Fr. Michelis[2]), die Zeitschriften „Natur und Offenbarung" [3]), und der Mainzer Katholik[4]), Reusch[5]), J. E. Veith[6]). Michelis gibt eine im ganzen der Baaderschen Kosmogenie ähnliche Erklärung über die mosaische Schöpfungsgeschichte, Reusch eine Zusammenfassung des Besten und Haltbarsten, was von sachkundigen Männern zur Vereinbarung und Vermittelung der Bibel mit der Naturkunde nach dem heutigen Stande ihrer Entwickelung gesagt wurde. Zur exegetischen Auffassung und Behandlung des Hexaemeron mag hier bemerkt werden, daß die biblische Weltlehre nicht als Kompendium einer geoffenbarten Naturlehre sich behandeln läßt, sondern wesentlich ideologisch zu verstehen ist. Veith, selbst ein Naturkundiger vom Fache, zog neben den von Reusch behandelten Fragen auch noch die Sprachen- und Völkerteilung in den Bereich seiner Erörterungen, und schließt sein Buch gleich Kaulen sinnvoll mit der Hindeutung auf die alle Völker in sich fassende und in allen Zungen Gott lobende christliche Kirche.

[1]) Die Urgeschichte der Erde und des Menschengeschlechtes. Landshut 1843. Vgl. Weltes Rezension in der Tübinger Quartalschrift, 1844, S. 131—141.

[2]) Erklärung der beiden ersten Capitel der Genesis. Münster 1845.

[3]) Münster 1855 ff.

[4]) Jahrg. 1858 ff.

[5]) Bibel und Natur. Bonn 1862, 4. Aufl. 1876.

[6]) Anfänge der Menschenwelt. Wien 1865.

Den genannten Arbeiten reihen sich gelehrte Forschungen an über den Ursprung des Heidentums, Nachklänge der Uroffenbarung im Heidentum, ahnungsvolle Beziehungen der heidnischen Theologie zur christlichen Offenbarungswahrheit von H. J. Schmitt[1]), Mone, Sepp, Lasaulx, Lüken[2]), Hermann Müller[3]), v. Eckstein[4]), Stiefelhagen. Sepps schon oben genanntes Werk über das religiöse Heidentum[5]) gliedert sich in folgende drei Abteilungen: Kosmische Theologie, oder die Naturreligion und der Polytheismus; der Opferdienst und die Mysterienlehre, System des Pantheismus; der Heroenkult und die Messiaden der Völker, Dualismus. In der Grundidee mit Sepps Werk verwandt bewegt sich Stiefelhagens „Theologie des Heidenthums"[6]) auf einem durchaus selbständigen Boden in der erschöpfenden Ausführung des Begriffes des historischen Heidentums und der in der geschichtlichen Darstellung desselben sich ausdrückenden Ideen, wobei man ebensowohl an die der heidnischen Religiösität immanenten Ideen, wie an die dem christlichen Denken an der dunklen Folie des nächtigen Heidentums sich erklärenden christlichen Ideen zu denken hat. Döllingers berühmtes Werk über „Heidentum und Judentum als Vorhalle des Christentums"[7]) rollt ein großartiges universalgeschichtliches Gemälde des religiös-geistigen Gesamtlebens der vorchristlichen Zeit und Welt auf. Der großsinnige historische Verstand, in welchem dieses umfassende Werk gedacht ist, die einfach edle Architektonik seiner Anlage

---

[1]) Grundideen des Mythus. Frankfurt 1826. — Uroffenbarung oder die großen Lehren des Christenthums, nachgewiesen in den Sagen und Urkunden der ältesten Völker, vorzüglich in den kanonischen Büchern der Chinesen. Landshut 1834.

[2]) Die Traditionen des Menschengeschlechtes oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden. Münster 1856.

[3]) Ueber die heiligen Maaße des Alterthums, insbesondere der Hebräer und Hellenen. Freiburg 1859.

[4]) Geschichtliches über die Askesis der alten heidnischen und der alten jüdischen Welt als Einleitung zu einer Geschichte der Askesis des christlichen Mönchthums (herausgegeben von Döllinger). Freiburg 1862.

[5]) Vgl. oben S. 525.

[6]) Regensburg 1858.

[7]) Regensburg 1858.

und Gliederung, die strenge Korrektheit in der reichen und detaillierten Ausführung des Ganzen, die Tiefe und Fülle wissenschaftlicher Erudition, die aus jedem Blatte des Buches dem Leser entgegentritt, haben es sofort bei seinem Erscheinen zu einem Gegenstande gerechter Bewunderung weit über Deutschlands Grenzen hinaus gemacht; es dient zur Charakteristik des Genius der Döllingerschen Muse, daß dieses sein Werk zuerst ins Englische übersetzt wurde. Gleichsam als Kehrseite des in diesem Buche aufgerollten Gemäldes, welches die Entwickelung und den Ausgang einer alten Welt und Ordnung aufzeigt, führte ein nächstfolgendes, schon genanntes Werk Döllingers die Anfänge der christlichen Kirche als Grund und Anfang einer neuen Ordnung vor, und legte zugleich den Grund zu einer den heutigen wissenschaftlichen Bedürfnissen entsprechenden Bearbeitung der Geschichte des Urchristentums, deren Behandlung durch die von Strauß und der Baurschen Schule ausgegangenen destruktiven Tendenzen offenbar in ein neues Stadium hinübergeleitet worden ist.

Die ersten Erwiderungen auf das im Jahre 1835 erschienene Leben Jesu von Strauß erfolgten katholischerseits von Kuhn[1]), Mack[2]), Hug, welche sich auf eine kritische Beleuchtung des Straußschen Werkes beschränkten; ihnen schloß sich später Sepp an, welcher der mythisierenden Verflüchtigung des historischen Christus das geschichtlich wahre Bild desselben entgegenzustellen sich zur Lebensaufgabe machte. Sepps Leben Christi zerfällt in drei Abteilungen; die erste Abteilung beschäftiget sich mit Eruierung des eigentlichen und wahren Geburts- und Todesjahres Christi, die zweite mit der Evangelienharmonie, die dritte mit dem Christus der Sage und Dichtung, sowie mit der Geschichte der jüdischen Pseudo-Messiasse. Sepp setzt das Geburtsjahr

[1]) Außer dem schon genannten ersten Bande eines Lebens Jesu folgende Aufsätze in den Gießener Jahrbüchern: Von dem schriftstellerischen Charakter der Evangelien im Verhältniß zur apostolischen Predigt und den apostolischen Briefen (Jahrg. 1836, Bd. VI, S. 33—91). Hermeneutik und Kritik in ihrer Anwendung auf die evangelische Geschichte (Jahrg. 1836, Bd. VII, S. 1—50).

[2]) Die messianischen Erwartungen und Ansichten der Zeitgenossen Jesu (Tübinger Quartalschrift 1836, S. 193—226). — Bericht über die kritische Bearbeitung des Lebens Jesu von Dr. Strauß (Tübinger Quartalschrift 1837, 4 Artikel in den 4 Heften des genannten Jahrgangs).

Christi in das siebente Jahr vor dem Anfang der christlichen Zeitrechnung, worin ihm aber von Friedlieb[1]) und Ammer[2]) widersprochen wurde, welche nicht a. 747 u. c. sondern a. 749 als Geburtsjahr Christi ansetzten, jedoch in Bezug auf das Todesjahr Christi auseinandergehen, als welches von Friedlieb a. 783, von Ammer a. 786 angenommen wird, während sich bei Sepp a. 782 u. c. als Todesjahr Christi ergibt. Jordan Bucher folgt in seinem Leben Jesu Christi[3]) den chronologischen Bestimmungen Friedliebs; P. J. Röderath[4]) vertheidiget die Geltung der aera vulgaris, und setzt Christi Geburtstag auf den 25. Dezember vor a. 1 der christlichen Zeitrechnung. Döllinger bestätiget[5]) die Angaben Friedliebs bezüglich des Todesjahres und Todestages Christi, beschränkt aber den Lehrwandel Christi, der nach Friedlieb drei Jahre und drei Monate ausfüllte, auf die Zeit von zwei Jahren und einigen Monaten. Nach Döllinger fallen demnach in die Zeit der öffentlichen Lehrwirksamkeit Christi vor seinem Leiden nicht drei, sondern bloß zwei Osterfeste, nach Friedlieb und Sepp hingegen ist das Passahfest, das mit Christi Leidenstod zusammenfällt, das vierte Passahfest nach drei vorausgegangenen Osterfesten. Der Grund dieser Differenz ruht in der Auffassung der Stelle Joh. 5, 1, in welcher nach der Meinung einiger Exegeten ein zwischen die in Joh. 2, 13 und Joh. 6, 4 erwähnten Passahfeste fallendes Passahfest gemeint ist, während nach der Meinung anderer Ausleger die in Joh. 5, 1 ganz unbestimmt und ohne beigesetzten Artikel erwähnte ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων nur im allgemeinen irgend ein jüdisches Fest, also nicht das Fest κατ' ἐξοχήν, nicht das Osterfest zu bedeuten hat. Die scheinbare Differenz zwischen dem Evangelisten Johannes und den Synoptikern in Bezeichnung des Tages, an welchem Jesus mit seinen Jüngern

[1]) Geschichte des Lebens Jesu mit chronologischen und anderen historischen Untersuchungen. Breslau 1855.

[2]) Die Chronologie des Lebens Jesu Christi aufs Neue untersucht und beleuchtet. Straubing 1855.

[3]) Das Leben Jesu Christi und der Apostel. Erster Band: Leben Christi. Stuttgart 1859.

[4]) Biblische Chronologie bis auf das Jahr der Geburt Jesu, nach biblischen und außerbiblischen Quellen bearbeitet. Münster 1865.

[5]) Christenthum und Kirche, S. 37, 41.

das letzte Abendmahl feierte, führte auch zu abweichenden Angaben über den Todestag Jesu. Sepp behauptete nach dem Vorgange von Movers[1]), daß Christus am 13. Nisan das Osterlamm mit seinen Jüngern gegessen habe und am 14. Nisan gekreuziget worden sei; nach Friedlieb und Döllinger hat Christus am 14. Nisan mit seinen Jüngern das Passahmahl gefeiert, und ist am 15. Nisan oder ersten Ostertage der Juden, der ein Freitag war, am Kreuze gestorben. Diese letztere Zeitbestimmung ist nachträglich von Jos. Langen in dessen Schrift über die Leidenstage Jesu[2]) in scharfsinniger und gründlicher Weise gegen mannigfache Modifikationen der abweichenden Meinung als richtig erhärtet worden. Langens genannte Schrift ist nebstbei ein willkommener Beitrag zur „Archäologie der Leidensgeschichte", über welchen Gegenstand seit Friedliebs Arbeit darüber[3]) kein weiteres Werk mehr erschienen war. Ein großer Reichtum von chronologischen, archäologischen und geographischen Erläuterungen der evangelischen Erzählung ist in Scheggs „Sechs Büchern des Lebens Jesu" [4]) hinterlegt; sehr beachtenswert ist auch der von Schegg unternommene Versuch, Art und Charakter der evangelischen Lehrdarstellung und Erzählung aus der Entstehungsgeschichte der kanonischen Evangelien aufzuhellen, worin er einen Vorgänger an Aberle[5]) hatte.

Eine der dankenswertesten Früchte der durch die negative Kritik auf dem Gebiete der gläubigen Bibelwissenschaft hervorgerufenen Bestrebungen sind die neuerlichen Bemühungen um die Pflege der biblischen Theologie, deren Ergebnisse die erste Grundlage einer echt wissenschaftlichen Dogmengeschichte bilden müssen. In diesem Sinne

---

[1]) Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie VIII, S. 86.

[2]) Die letzten Lebenstage Jesu. Ein biblisch-historischer Versuch (Freiburg 1864), S. 57—147. Vgl. hierzu die Rezension im Bonner theol. Lit. Bl. 1866, Nr. 11.

[3]) Bonn 1845.

[4]) Freiburg 1874 f., 2 Bde.

[5]) Ueber die Epochen der neutestamentlichen Geschichtschreibung (Tüb. Quartalschr. 1863, S. 84 ff.). Das Nähere über den Inhalt der Ausführungen Aberles in meiner Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur V S. 404 ff.

behandelte Lutterbeck die neutestamentlichen Lehrbegriffe[1]), welche von ihm in universalhistorischem Zusammenhange mit dem Stande der religiösen Gesamtentwickelung des menschlichen Geschlechtes im Zeitalter der neutestamentlichen Offenbarung entwickelt werden. In vier Büchern handelt der Verfasser von vier Lehrkreisen im Zeitalter der Religionswende, vom heidnischen, jüdischen, gemischten und christlichen Lehrkreise. Die beiden ersten haben eine, sozusagen, nationale Subsistenz, der dritte, der synkretistische, gehört der Schule an, und eignet sich, obschon vorchristlichen Ursprunges, in seiner weiteren Fortbildung zum Gnostizismus auch christliche Elemente an. Die Schilderung der religiösen Lehren dieser drei Kreise über Gott, Welt und Beider Vermittelung bildet nun die historische Grundlage der Beleuchtung des ideellen Lehrinhaltes der neutestamentlichen Gottesoffenbarung und ihres lehrhaften Ausdruckes in den drei Grundtypen des apostolischen Lehrbegriffes, dem petrinischen, paulinischen und johanneischen. Einzelne dieser Typen sind von anderen Verfassern, früheren und späteren, in besonderen Schriften behandelt worden; so der johanneische Lehrtypus in Buchers „Logoslehre des Apostels Johannes" und Ad. Maiers schon genannter Schrift über die Grundbegriffe der johanneischen Heilslehre; die paulinische Theologie wurde nach Gerhausers Vorgange[2]) von Simar übersichtlich dargestellt[3]). Döllinger gibt in seinem „Christentum und Kirche zur Zeit der Grundlegung" eine zusammenfassende Darstellung der neutestamentlichen Theologie, die nahezu die Hälfte des Buches füllt; Dr. Paul Scholz in Breslau machte den Anlauf zu einer Gesamtdarstellung der alttestamentlichen Theologie[4]), an welche sich später Zschokkes „Theologie der Propheten" anschloß[5]).

[1]) Die neutestamentlichen Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, die Vorstufen des Christenthums und die erste Gestaltung desselben. Ein Handbuch für die älteste Dogmengeschichte und systematische Exegese des Neuen Testaments. Mainz 1852, 2 Bde.

[2]) Charakter und Theologie des Apostels Paulus, aus seinen Reden und Briefen. Landshut 1816.

[3]) Die Theologie des heiligen Paulus übersichtlich dargestellt. Freiburg 1864.

[4]) Handbuch der Theologie des Alten Testaments im Lichte des Neuen. Regensburg 1861, 2 Tle.

[5]) Freiburg 1877.

Mit dem erneuerten Schriftstudium kamen im katholischen Deutschland auch die patristischen Studien in Aufnahme, die seit Lumper und Schramm durch mehrere Decennien fast völlig geruht hatten. Was in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts erschien, zählt fast gar nicht: am ehesten möchten aus dieser Zeit Goldwitzers einschlägige Arbeiten [1]) einer Erwähnung wert sein, die wenigstens für den Handgebrauch die nötigsten Notizen boten. Locherers Lehrbuch der Patrologie [2]) ist wohl in seiner Art recht verständig angelegt, aber nur auf die allernächsten Bedürfnisse des allerersten Unterrichtes in der Väterkunde berechnet, zudem ohne jede tiefere Kenntnis des Geistes und der Bedeutung der patristischen Schriftwerke abgefaßt, und in Bezug auf Inhalt und Form in einer Weise geschrieben, wie man es ungefähr von einem Manne erwarten darf, der sich vornehmlich nach Schröckh nnd Dannenmayer gebildet hat. Annegarns Handbuch der Patrologie [3]) ist in einem kirchlicheren Geiste gehalten als Locherers Arbeit, steht aber hinter derselben in Bezug auf Genauigkeit und Bündigkeit der Darstellung zurück. Ein Jahr nach dem Erscheinen der Patrologie Annegarns überraschte und erfreute Reithmayr das katholische Deutschland durch die Veröffentlichung des von ihm gesichteten und in einigen Partien ergänzten patrologischen Nachlasses Möhlers [4]), welcher zwar nur die ersten drei Jahrhunderte umfaßt, in der Darstellung dieser aber die Väterkunde, und die altchristliche Literärkunde insgemein, mit einem Male auf eine Stufe der Durchbildung und wissenschaftlichen Vollendetheit erhob, durch welche mit der bis dahin versuchten und angewendeten Manier in Darstellung und Beleuchtung der patristischen Literatur ein- für allemal gründlich aufgeräumt wurde. Die Väterkunde konnte fortan nicht mehr in einer bloßen Aneinanderreihung von Lebensbeschreibungen, nicht mehr in einer nackten bibliographischen Verzeichnung von Titeln und Editionen der einzelnen Väterschriften bestehen, konnte sich auch fortan nicht

[1]) Bibliographie der Kirchenväter und Kirchenlehrer bis zum 13. Jahrhundert. Landshut 1828. — Patrologie verbunden mit Patristik, für Theologen bearbeitet. Nürnberg 1834, 2 Bde.

[2]) Mainz 1837.

[3]) Münster 1839.

[4]) Patrologie oder christliche Literärgeschichte. Regensburg 1840.

mehr auf eine rubrikenartige Zusammenordnung von Stellen aus den Werken der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller beschränken. Die Väterkunde hatte in Möhlers Werke Geist und Leben, wissenschaftliche Fülle und Rundung bekommen; an die Stelle dürftiger Auszüge oder unvermittelt neben einander gestellter Citationen aus den Schriften der Väter traten gerundete Zusammenstellungen und genetische Entwickelungen der Lehranschauungen der einzelnen kirchlichen Skribenten, und diese Lehrdarstellungen hatten den Zweck, die geistige Physiognomie des kirchlichen Literators ebenso kenntlich hervortreten zu lassen, als die jederzeit vorausgeschickte geschmackvolle Biographie das äußere Bild seiner geschichtlichen Persönlichkeit anschaulich machte. Eine geistvolle Einleitung verbreitet sich über die Genesis, den Geist und das Verhältnis der altchristlichen Literatur zur griechisch-römischen klassischen Literatur der vorchristlichen Zeit, über den auch in der altchristlichen Literatur sich reflektierenden Gegensatz zwischen griechischer und römischer Bildung, und den Einfluß dieser beiden Bildungen auf die Gestaltung und Entwickelung des altchristlichen Schrifttums. In der Durchführung seiner Arbeit beschränkt sich der Verfasser keineswegs darauf, schildernd, beschreibend und entwickelnd zu verfahren, sondern fügt am geeigneten Orte allenthalben auch das kritische Detail ein, welches jedoch immer geschickt in den Zusammenhang der Entwickelung verwoben ist, und den Fluß derselben nicht aufhält, sondern vermitteln hilft. Die Monographie des Verfassers über Athanasius den Großen kann als Komplement und Überleitung aus diesem Werke in die christliche Literatur des vierten Jahrhunderts betrachtet werden.

Möhler hatte die Väterkunde in geordneter Aneinanderreihung der einzelnen und im einzelnen vorgenommenen Skriptoren als christliche Literärgeschichte behandelt. Das Bedürfnis der Schule und des methodischen Unterrichtes drängte zu einer schärferen und bestimmteren Auseinanderscheidung der Patristik und Patrologie. Das Bestreben einer solchen Auseinanderhaltung tritt in dem unmittelbar nach Möhlers Patrologie erschienenen Werke Permaneders hervor[1]);

[1]) Bibliotheca Patristica. Landshut 1841—44, 2 Tom. (Tom. 1: Patrologia generalis; Tom. II: Patrologiae specialis Volumen primum, Pars 1, 2, 3. — Vgl. in der Freiburger Zeitschrift (Jahrg. 1843, Bd. IX) die

Jos. Feßler[1]) wollte die Völkerkunde rein und ausschließlich als Patrologie im Unterschiede und Gegensatze zur Patristik und zur christlichen Literärgeschichte behandeln[2]). Auf das Gebiet der Patrologie im engeren und strengeren Sinne des Wortes sich beschränkend, gibt Feßler nebst den auf allgemeinem kirchengeschichtlichen Grunde aufgetragenen Lebensbeschreibungen der einzelnen Väter und Skriptoren ein kritisches Verzeichnis aller Schriften der einzelnen Väter, sowie aller Druckausgaben dieser Schriften zusamt der auf Leben und Werke der einzelnen Skriptoren sich beziehenden neueren Literatur; die einzelnen Werke jedes Schriftstellers werden nach gewissen Klassen zusammengeordnet vorgeführt, und von jedem oder doch den meisten derselben eine gedrängte Inhaltsübersicht gegeben. Den Schluß der Darstellung bildet bei den wichtigeren Skriptoren jedesmal eine zusammenfassende Charakteristik des Schriftstellers im allgemeinen, und eine kurze Hervorhebung der eigentümlichen und charakteristischen Hauptmomente seiner Lehre im besonderen. Eine unter dem Titel Patrologia generalis dem Werke vorangestellte allgemeine Einleitung[3]) gibt die nötigen Orientierungen über die verschiedenen Arten von Kirchenschriftstellern, über das kirchliche Ansehen der Väter, Nutzen und Gebrauch ihrer Schriften, Hilfsmittel für das Verständnis derselben, Grundsätze der in Beziehung auf die patristische Literatur in Anwendung kommenden philologischen Kritik. Ganz sachgemäß war es, die Skriptoren der ersten drei Jahrhunderte, die bereits von Möhler und Permaneder in nahezu erschöpfender Ausführlichkeit abgehandelt worden waren, möglichst kurz abzuthun[4]), um desto mehr Raum für die Schriftsteller der drei folgenden Jahrhunderte zu gewinnen[5]), über welche bisher kein einläßlicher Gesamtüberblick vor-

Rezension über die patrologischen Werke von Permaneder, Möhler, Annegarn, Locherer, Kaufmann, S. 462—533.

[1]) Institutiones patrologicae. Innsbruck 1850—52, 2 Bde.

[2]) Vgl. Feßlers Auseinandersetzungen über den Unterschied zwischen Patrologie und Patristik und die besonderen Aufgaben beider, im Freiburger Kirchenlexikon Bd. VIII, S. 218 ff., Art. Patrologie.

[3]) Inst. patrolog. Tom. I, S. 8—154.

[4]) O. c. Tom. I, S. 155—330.

[5]) O. c. Tom. I, S. 331—742; Tom. II, S. 1—1038.

handen gewesen war. Die zahlreichen, diesen Jahrhunderten angehörigen Autoren sind nach bestimmten Gruppen zusammengeordnet; so zuerst jene, die sich in der Bestreitung des Arianismus und Mazedonianismus zusammenscharten, dann die berühmten Schriftausleger zu Ende des vierten und am Anfange des fünften Jahrhunderts, ferner jene Väter, welche gegen die Novatianer, Donatisten und Pelagianer stritten (darunter namentlich Augustinus), hierauf die Bestreiter des Nestorianismus, und endlich jene, welche ins Zeitalter der monophysitischen Streitigkeiten fallen, bis auf Gregor den Großen herab, mit welchem das Werk abschließt. Fügen wir noch bei, daß den genauen und nach allen Seiten hin orientierenden Angaben über Leben und Schriften der einzelnen Väter allenthalben die mit größter Sorgfalt gesammelten literarischen Nachweisungen beigegeben sind, so glauben wir die wissenschaftliche Bedeutung dieses Werkes und seine Verwertbarkeit für patristische und dogmengeschichtliche Studien hinlänglich kenntlich gemacht zu haben. Heute nimmt es sich allerdings nicht mehr so einzig aus, wie zur Zeit seines Erscheinens; auch sind seitdem der patrologischen Forschung reiche Mittel zugewachsen, über welche Feßler noch nicht zu verfügen hatte. Als Lehrbuch zu dienen, war sein Werk in vorhinein nicht bestimmt; dem Bedürfnis nach einem solchen abzuhelfen, trat Alzogs „Handbuch der Patrologie[1]) ein. Die mit der Reduktion auf eine „Väterkunde" verbundene Beschränkung des Lehrstoffes bei Alzog ließ aber eine anders geartete umgreifendere Darstellung desselben wünschenswert erscheinen, die in Jos. Nirschls „Lehrbuch der Patrologie und Patristik[2]) zu stande kam. Nirschls Werk ist nicht bloß ein Lehrbuch, sondern auch ein angenehmes Lesebuch; es hat als die letzterschienene Bearbeitung seines Gegenstandes vor seinen Vorgängern den Vorzug der vollständigsten, bis in die Gegenwart herabreichenden literarischen Nachweisungen voraus. Um als Lehrbuch der Patristik zu dienen, durfte es nicht kürzer gefaßt sein, als thatsächlich der Fall ist; es enthält trotz seines ziemlich beträchtlichen Umfanges nichts Über-

---

[1]) Freiburg 1866; 3. Aufl. 1876.

[2]) Mainz 1881 ff.; 3 Bde.

flüssiges; eine Behandlungsart in der Weise der Möhlerschen Patrologie würde sogar noch zu einer beträchtlichen Erweiterung des Umfanges geführt, somit über die Grenzen eines Lehrbuches weit hinausgegriffen haben.

Eine eingehende und womöglich erschöpfende Behandlung patristischer Materien führt auf das Gebiet der monographischen Darstellung hinüber, auf welchem gleichfalls durch Möhler die Initiative ergriffen worden ist. Der Schrift desselben über Athanasius den Großen folgten seither mehrere patristische Monographien, deren Zahl indes bis jetzt noch eine ziemlich begrenzte geblieben ist; die zum schwunghaften Betriebe patristischer Detailstudien neben theologischer Bildung erforderliche kritisch-philologische und kritisch-historische Schulung und Erudition dürfte eines der Mittel sein, die heutigen, auf kirchliche Korrektheit abzielenden theologischen Bestrebungen über die gegenwärtig bestehenden Meinungsgegensätze hinauszuführen und in ein neues Stadium vertiefter Wissenschaftlichkeit hinüberzulenken. Wir heben aus den seit Möhlers Athanasius und neben Döllingers „Hippolytus und Kallistus" [1]) erschienenen patristischen Monographien hervor, die Arbeiten von Nirschl über die Theologie des Ignatius von Antiochien [2]), Fechtrup über Cyprian [3]), Jos. Reinkens über Klemens Alexandrinus [4]) und Hilarius von Poitiers [5]), Hergenröther über die Dreieinigkeitslehre des Gregorius Nazianzenus [6]), Hipler über Dionysius den Areopagiten [7]), Stigler über die Psychologie des Gregor von Nyssa [8]), Kihn über die Exegeten der antiochenischen Schule [9]), speziell über Theodor von Mopsveste und Junilius [10]).

---

[1]) Regensburg 1853.
[2]) Mainz 1880.
[3]) Münster 1878.
[4]) Breslau 1851.
[5]) Schaffhausen 1864.
[6]) Regensburg 1852.
[7]) Regensburg 1861.
[8]) Regensburg 1857.
[9]) Ingolstadt 1865.
[10]) Freiburg 1880.

H. Weiß über die drei großen Kappadozier als Exegeten[1]), Theodor Gangauf über Augustins Psychologie[2]) und Trinitätslehre[3]), Buse über Paulinus von Nola[4]), Franz über Cassiodor[5]), Langen über Johannes Damascenus[6]). Möhlers und Staudenmaiers Arbeiten über Anselm von Canterbury und Scotus Erigena machten den Anfang zu literärgeschichtlichen Bearbeitungen der mittelalterlichen Philosophie und Theologie. Beiden schloß sich zunächst Kunstmann mit einer Monographie über Hrabanus Maurus an[7]); Staudenmaier erhielt in seiner Bearbeitung des Scotus Erigena Nachfolger an Nik. Möller, Kaulich und Joh. Huber[8]). Eine Reihe seither erschienener literargeschichtlicher Monographien über hervorragende Größen der mittelalterlichen Zeit und des Reformationszeitalters kann als Vorarbeit und Beitrag zu einer über das patristische Zeitalter hinaus fortgesetzten Gesamtdarstellung der christlichen Literärgeschichte angesehen werden. Wir zählen dahin die Arbeiten von C. F. Klemens, Düx und Scharpff über Nikolaus von Cusa, J. Stülz über Gerhoch von Reichersberg[9]), Schwab über Gerson[10]), Greith über die Mystik im Prediger-Orden[11]), Jos. Bach über Meister Eckart[12]), Huttler über Raimund von Sabunde[13]), Kerker über John Fisher von Rochester[14]), Th. Wiedemann

---

1) Braunsberg 1872.

2) Augsburg 1852.

3) Augsburg 1866.

4) Regensburg 1856.

5) Breslau 1872.

6) Gotha 1873.

7) Mainz 1841.

8) Den das 9. Jahrhundert betreffenden Arbeiten über Hrabanus Maurus und Scotus Erigena ist neuerlich zur Seite getreten: Sprotte, Biographie des Abtes Servatus Lupus und Ferrières. Regensburg 1880.

9) Siehe Denkschrift der historisch-philosophischen Klasse der k. k. Akademie der Wissenschaften (Wien 1850), Bd. I (Fol.), S. 113—166.

10) Würzburg 1858.

11) Die deutsche Mystik im Predigerorden (von a. 1250—1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen. Freiburg 1861.

12) Wien 1864.

13) Augsburg 1851.

14) Tübingen 1860.

über Dr. Eck[1]), Fl. Rieß über Petrus Canisius[2]), Dippel über Karolus Bovillus[3]), Meuser über die Kölner Theologen des Reformationszeitalters[4]), eine Reihe von Aufsätzen über berühmte nachtridentinische Theologen in den letzten Jahrgängen des Mainzer Katholiken[5]). Nebstbei wurden mehrfach auch zusammenfassende Darstellungen einzelner Partien und Seiten der Gesamtgeschichte der christlichen und kirchlich-theologischen Literatur unternommen. Joh. Huber verarbeitete seine Vorstudien zu seiner Schrift über Scotus Erigena zu einer Philosophie der Kirchenväter[6]); Albert Stöckl erweiterte seine anfangs beabsichtigte geschichtliche Darstellung der spekulativen Anthropologie im Verlaufe der Arbeit zu einer förmlichen Geschichte der christlichen Philosophie in der patristischen und mittelalterlichen Epoche[7]) in fleißiger Durcharbeitung und gewandter Behandlung des weitschichtigen, bis ins 17. Jahrhundert herab verfolgten Stoffes. Die von Kaulich begonnene Geschichte der Scholastik blieb unvollendet. Als Beiträge zu einer umfassenderen Darstellung der christlich-theologischen Literärgeschichte glaubt der Verfasser dieses Buches auch seine eigenen Arbeiten über Beda, Alcuin und Gerbert von Aurillac[8]), über Thomas Aquinas und Geschichte des Thomismus,

---

1) Regensburg 1865.

2) Freiburg 1865.

3) Würzburg 1865.

4) In einer Reihe von Artikeln in Dieringers Zeitschrift für katholisches Wissen und Kunst, Jahrg. 1844—46.

5) Jahrg. 1863 ff.

6) München 1859.

7) Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte. Im Zusammenhange mit den obersten Grundsätzen der Philosophie und Theologie. Würzburg 1858 ff., 2 Bde. (Erster Band: Theorie der speculativen Lehre vom Menschen und Geschichte der speculativen Anthropologie der antiken Zeit. Zweiter Band: Entwicklungsgeschichte der speculativen Wissenschaft im Allgemeinen und der speculativen Anthropologie im Besonderen während der patristischen Epoche). — Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1864 ff.; 3 Bde. (Bd. I: Periode der Entstehung und allmäligen Ausbildung der Scholastik. Bd. II: Herrschaft der Scholastik. Bd. III: Periode der Bekämpfung der Scholastik).

8) In revidierten neuen Titelausgaben erschienen, Wien 1881.

über die Scholastik des späteren Mittelalters [1]), über Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, sowie seine Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie anführen zu dürfen [2]).

Von den literarhistorischen Darstellungen auf die philologisch-kritischen Bearbeitungen alter Schriftmonumente übergehend haben wir vor allen Floß in Bonn, Krabinger in München, Hergenröther in Würzburg als vielverdiente Editoren und Korrektoren von Texten patristischer und nachpatristischer Werke zu nennen. Floß edierte neue Ausgaben der Schriften des Makarius des Großen und des Scotus Erigena, Krabinger stellte einen gereinigten Text der Werke des Synesius von Ptolomais und des heiligen Cyprianus her, Hergenröther edierte zum ersten Male die Mystagogie des Photius und besorgte die Mignesche Ausgabe der Werke des Photius. Reithmayr und Hefele veranstalteten neue Ausgaben der Patres Apostolici, Denzinger verteidigte die Echtheit der Ignatianischen Briefe gegen Cureton und Bunsen [3]), sowie gegen Ritschl [4]). Friedlieb veröffentlichte eine neue Textausgabe der sibyllinischen Weissagungen. Zu der von Pohlmann in Braunsberg verheißenen neuen Ausgabe der Werke des Ephremus Syrus [5]) und Veröffentlichung der bisher ungedruckten Schriftkommentare des Jakob von Edessa ist es bis jetzt nicht gekommen. Wohl aber hat der berühmte Orientalist Pius Zingerle von den zahlreichen Schriften Jakobs von Edessa einige in seine

---

[1]) Wien 1881—87 in 4 Bänden: 1. Johannes Duns Scotus. 2. Die nachscotistische Scholastik. 3. Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters. 4. Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwickelungsstadium.

[2]) Die Werke des Verfassers über Thomas Aqu. und Suarez sowie seine Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur sind in den Besitz der Regensburger Verlagsanstalt übergegangen, und erscheinen daselbst in revidierten neuen Titelausgaben.

[3]) Ueber die Aechtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe Würzburg 1849.

[4]) Ritschl und die Ignatianischen Briefe. Abgedruckt in der Tübinger Quartalschrift 1851, S. 388—409.

[5]) Vgl. Tübinger Quartalschrift 1863, S. 515 f.

Monumenta syriaca und in seine Chrestomathia syriaca aufgenommen; von Zingerle rührt überhaupt ein bedeutender Teil dessen her, was im katholischen Deutschland bis jetzt für die altchristliche syrische Literatur geleistet worden ist; dahin gehören seine Übersetzungen der Werke Ephrems, der syrischen Acta Martyrum und der zwei Briefe des Klemens Romanus an die Jungfrauen, die „Harfenklänge vom Libanon" [1]), das syrische Festbrevier [2]), „Marienrosen aus Damask" [3]), d. i. aus dem Ferial- und Festbrevier der Maroniten, sowie aus den Dichtungen Ephrems entnommene geistliche Gesänge. An Zingerle reiht sich Gustav Bickell an, der zunächst durch seinen Conspectus rei literariae Syrorum [4]) sich verdient machte; früher hatte er schon eine Edition der Carmina Ephremi Nissibena veranstaltet, in der deutsch-morgenländischen Zeitschrift veröffentlichte er den syrischen Text der geistlichen Dichtungen des Cyrillonas, von welchen er, wie von jenen des Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug (Jakob von Edessa) eine Übersetzung in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter gab. Daran reiht sich seine Gesamtausgabe der Schriften des Isaak von Antiochien [5]), von welchen früher schon Zingerle einiges ediert, anderes übersetzt hatte, dann weiter noch eine Übersetzung der sämtlichen Prosaschriften des Rabulas von Edessa und eines Teiles der Schriften des Aphraates und Isaak von Ninive in der vorerwähnten Kemptener Bibliothek der Kirchenväter. Neben Mone in Karlsruhe, welcher das katholische Deutschland durch Bekanntgebung interessanter Fragmente aus alten Liturgien (darunter elf Messen aus einem alten gotisch-gallicanischen

---

[1]) Innsbruck 1840.

[2]) Syrisches Festbrevier oder Festkränze aus Libanons Gärten. Aus dem Syrischen. Villingen 1846.

[3]) Innsbruck 1853.

[4]) Conspectus rei literariae Syrorum adjectis notis bibliographicis et excerptis anecdotis. Münster 1871.

[5]) S. Isaaci Antiocheni Doctoris Syrorum opera omnia, ex omnibus quotquot exstant codd. manuscr. cum varia lectione syriace arabiceque primus edidit, vertit, prolegomenis et glossario auxit Dr. G. B. Giessen, 1873, 1877; 2 Voll.

Sakramentarium) erfreute [1]); ist auch noch jener Männer zu gedenken, welche sich um die Herausgabe oder Wiederausgabe älterer nationaler Schriftwerke religiösen und theologischen Inhaltes verdient gemacht haben. Zu diesen gehören Melchior v. Diepenbrok als Editor der Schriften Susos, Jos. Kehrein, dem wir wertvolle Mitteilungen aus dem Sprachschatze der mittelalterlichen religiösen Prosa und Poesie verdanken [2]), Joseph Diemer, welcher sich die Erforschung der altdeutschen Literatur des 11. und 12. Jahrhunderts zur besonderen Aufgabe machte, und die Kenntnis derselben durch wiederholte interessante Entdeckungen bereicherte [3]). In letzterer Zeit (seit 1873) that sich Jos. Denifle O. P. durch eine Reihe von Publikationen als kritischer Forscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen deutschen Mystik hervor, und gilt gegenwärtig als der genaueste Kenner derselben.

In den der systematischen Theologie zugewendeten Bemühungen handelte es sich vor allem um Gewinnung eines richtigen Standpunktes und einer ausreichenden Grundlage für die wissenschaftliche Fundierung des dogmatischen Lehrganzen der Kirche. Das Ziel dieser Fundierung war selbstverständlich die Nachweisung der Koincidenz der echten und vollen Religiosität mit der katholischen Gläubigkeit. Zu dem Ende mußte zunächst gezeigt werden, wie sich die wahrhafte Re-

---

[1]) Lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis zum sechsten Jahrhundert. Frankfurt 1850. Vgl. Näheres über diese Schrift in der Tübinger Quartalschrift 1850, S. 500 ff.

[2]) Proben der deutschen Poesie und Prosa vom 4. bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts. Jena 1849, 1850, 2 Tle. — Zur Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther, nebst 34 verschiedenen Uebersetzungen der fünf Kapitel aus dem Evangelium des St. Matthäus. Stuttgart 1851. — Kirchliche und religiöse Lieder aus dem 12. bis 15. Jahrhundert . . . . aus Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien zum ersten Male herausgegeben. Paderborn 1853. (Uber andere Publikationen Kehreins weiter unten.)

[3]) Für die theologische Literärgeschichte ist aus Diemers Publikationen von besonderem Interesse: Geistliche gedichte des XI. und XII. jahrhunderts. Aus der Vorauer Handschrift zum ersten Male herausgegeben. Wien 1849 (vgl. Tübinger Quartalschrift 1850, S. 600 ff.). — Genesis und Exodus nach der Milstäter Handschrift. Wien 1862, 2 Bde. (Vgl. darüber Pfeiffers Germania, Bd. VIII, S. 247—252.

ligiosität in der christlichen Gläubigkeit erfülle, sodann, daß letztere nur im Halten an der, in der Kirche hinterlegten Heilswahrheit vollkommen begründet und in sich befriediget sei. Wie Hermes, unleugbar mit redlichem Eifer und ernstem Streben, diese Aufgabe zu lösen suchte, und woran sie scheiterte, ist schon gezeigt worden. Während Hermes auf dem Wege der von allem Gegebenen abstrahierenden Vernunftforschung den Standpunkt der christlichen und kirchlichen Offenbarungsgläubigkeit gewinnen zu können vermeinte, suchten andere das von Hermes Gesuchte als die absolute und unmeßbare Voraussetzung jeder tieferen und wahrhaften Erfassung des Christentums und seiner geoffenbarten Wahrheiten darzuthun. Der Mensch — sagt Onymus[1]) — trägt zwar die Anlage und Empfänglichkeit für Religion in sich, die Erkenntnis Gottes selbst aber, auch diejenige, die aus der Natur geschöpft wird, kann ihm nur von außen kommen. Allerdings ist alle Religion rational, und muß es sein; nur ist es nicht die menschliche Vernunft, auf die man bauen kann, sondern die absolute göttliche Vernunft, die sich uns in der Natur oder durch gottbegeisterte Männer offenbart; letztere müssen sich teils durch die innere Wahrheit dessen, was sie vortragen, teils durch Zeichen und Wunder als gottgesandte Männer ausweisen. Seber[2]) stellt der Hermesschen Vernunftgläubigkeit den lebendigen Begriff der Religion entgegen, den er aus der allgemeinen Wahrheit begründet, daß alles wahre Sein und Erkennen aus seinem Mittelpunkte d. i. aus Gott und in Gott betrachtet und erkannt werden müsse. Gott wird nicht bewiesen; die sogenannten Beweise für Gottes Dasein sollen nur dazu dienen, dem Menschen zum Innewerden der ihm angebornen Gottesidee zu verhelfen. Alle Religion ist aus Offenbarung, es gibt keine sogenannte natürliche Religion, die nicht zugleich eine geoffenbarte wäre oder aus einer vorausgegangenen Offenbarung abzuleiten wäre. Das der Idee gemäße und darum als ursprünglich gewesenes

---

1) Programma de eo quod justum est circa Rationem et Revelationem. Würzburg 1819. — Über die frühere Geistesrichtung Onymus unter der Regierung des Fürstbischofes Erthal vgl. Schwab, Franz Berg S. 262 f., 342 f.

2) Ueber Religion und Theologie. Eine allgemeine Grundlage der christlichen Theologie. Köln 1823. Vgl. Tübinger Quartalschrift 1824, S. 452 ff.

vorauszusetzende Verhältnis des Menschen zu Gott ist jenes des Einsseins und des Ineinanderseins durch Ähnlichkeit mit Gott und Abhängigkeit von Gott. Der Widerspruch zwischen dem, was der Mensch der Idee nach ist und als was er in Wirklichkeit sich darstellt, ist aus der Thatsache und Idee des Abfalles von Gott zu erklären. Damit ist der Schlüssel zum Verständnis des positiven Christentums und seiner Heilslehre gegeben. Seber ist indes nicht dazu gekommen, seine Entwickelungen bis zur Deduktion und Begründung des vollen und lebendigen Begriffes der christlichen Theologie fortzuführen; aus seinen Erörterungen geht indes soviel hervor, daß er den wissenschaftlichen Unterbau der Theologie auf den doppelten Grund der Religionsphilosophie und der Geschichte gestellt sehen will; auf dem Wege religionsphilosophischer Untersuchung soll sich die Möglichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung ergeben, die Wirklichkeit derselben sei auf geschichtlichem Wege zu erhärten.

Gengler[1]) bezeichnet die Theologie als die Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen. Die göttlichen Dinge sind alles, was in und durch Gott ist und besteht. Die christliche Theologie ist die wissenschaftliche Konstruktion aller Dinge, des ganzen Universums, wie es ist in und durch Gott; wie es aus ihm hervorgegangen, durch ihn sein eigentümliches Leben lebt. Die christliche Theologie ist daher mit der christlichen Philosophie eins und dasselbe; beide sind nur zwei Namen einer und derselben Sache. Die Philosophie ist wesentlich Zurückführung alles Seins auf das Ursein, und dokumentiert ihre Glaubwürdigkeit durch Nachweisung der Identität alles offenbaren Seins (des Realen) mit ihren apriorischen Konstruktionen (dem Idealen). Die christliche Philosophie löst ihre Aufgabe, wenn sie ausgehend von der Idee Gottes, wie diese von Christus ausgesprochen und geoffenbart worden ist, in wissenschaftlicher Form aufstellt und angibt, was alle Dinge aus und durch Christus, und wie sie alle in Christus begründet sind. Das Gedankenideal des Verfassers ist sonach eine spekulativ-christliche Religionswissenschaft als Ineinsverschmelzung von Theologie

---

[1]) Ueber das Verhältniß der Theologie zur Philosophie. Landshut 1826. Vgl. Tübinger Quartalschrift 1827, S. 498—522.

und Philosophie; wie sich dieses Ideal nach seinen Vorstellungen zu gestalten hätte, zeigte Gengler in seiner später erschienenen theologischen Encyklopädie[1]). Verwandt mit Genglers Anschauungen ist die Schrift L. C. Schmitts über „die Construction des theologischen Beweises"[2]). Wären in der Blütezeit Genglers die scholastischen Studien im Schwange gewesen, so würde er in der scientia sacra des heiligen Thomas Aquinas das Ideal jener heiligen Weisheitslehre, das seinem Geiste vorschwebte, verwirklichet gefunden haben. In Ermangelung einer näheren Vertrautheit mit der Summa theologica des Aquinaten, diesem spekulativ-systematischen corpus doctrinae ecclesiasticae, und vielleicht auch infolge beruflicher Verhinderungen, hatte es in Genglers philosophisch-theologischen Strebungen bei einigen geistreichen Anläufen sein Bewenden, deren teilweise Exzentrizitäten und Sonderbarkeiten von Drey[3]) und Staudenmaier[4]) unter rücksichtsvoller und freundlicher Anerkennung der edlen Intentionen und unläugbar großen Begabung Genglers einer besonnenen und umsichtigen Kritik unterstellt werden.

Zu jener Zeit, als Gengler am k. Lyzeum in Bamberg Theologie lehrte, gab Sengler als Professor der Philosophie in Marburg seine „allgemeine Einleitung in die spekulative Philosophie und Theologie" heraus[5]), welche einen, das spekulative Verständnis der christlichen Trinitätslehre und Christologie in sich schließenden konkreten Monotheismus als das letzte Ergebnis des Entwickelungsprozesses der neueren Philosophie aufzeigte; in diesem Ergebnis stelle sich eine endgültige Versöhnung des Wissens mit dem Glauben, der Philosophie mit der Religion dar, und sei zugleich der Theologie das spekulative Fundament ihrer rationellen Selbstbegründung dargeboten. Staudenmaier bezeichnet den Standpunkt des spekulativen Theismus als jenen der Idee, und erhärtet diesen in seiner „Metaphysik der heiligen Schrift" als den einzig wahren und wahrhaft tiefen, von welchem im geschicht-

---

1) Die Ideale der Wissenschaft oder die Encyclopädie der Theologie. Bamberg 1834.

2) Bamberg 1836. Vgl. Tübinger Quartalschrift 1836, S. 702—723.

3) Vgl. Tübinger Quartalschrift 1835, S. 198—210.

4) Gießener Jahrbücher, Bd. V, S. 333—380.

5) Mainz 1834. Siehe oben S. 464, Anm. 1.

lichen Entwickelungsverlaufe der Philosophie nach einer doppelten Seite abgeirrt worden sei, indem das aus der echten und reinen Idealität herausgefallene Erkennen sich entweder zum schalen Deismus entnüchterte oder in den Phantasien eines naturalistischen Pantheismus berauschte. Die ächte und wahre Idealität koincidiert mit der reinen und wahren Christlichkeit; demgemäß ist der Abfall der Philosophie von der reinen und unverfälschten Christlichkeit mit dem Abfalle von der reinen und lauteren Idealität identisch: Qui negat ideas, infidelis est, quia simul et Filium negat (Augustinus, Thomas Aq.). Und weil, wenn das Denken aus seiner Wahrheit herausgetreten, unzählige Wege des Irrens sich aufthun, so spaltet sich das nach der einen oder nach der anderen Seite von der idealen, und mit der ächten Christlichkeit koincidierenden Anschauung abgeirrte Denken in eine Vielheit falscher Anschauungen und Richtungen, die nach Art und Grad ihrer Abweichung von der christlichen Wahrheit in der Häresiengeschichte klassifiziert und zensiert werden. Die Grundelemente der falschen und häretischen Spekulation, der monistischen und manichäisch-dualistischen, pseudo-idealistischen und naturalistischen, sind embryonisch im Systeme Philos enthalten, auf welches demnach alle späteren Irrungen der falschen und häretischen Spekulation historisch zurückzuleiten sind.

Der edle Enthusiasmus und die schwungvolle Gehobenheit in den spekulativen Entwickelungen Staudenmaiers und Senglers ging aus der freudigen Überzeugtheit hervor, daß das geisterfüllte Denken und Erkennen eben das wahrhaft christliche sei, und im Idealen das Christliche sich unmittelbar und durch sich selbst als wahr bezeuge. Es gibt eine Religion im Erkennen, die das Denken und Erkennen tief und wahr macht; diese vom Rationalismus und Naturalismus verläugnete Religion im Erkennen in die Wissenschaft zurückgeführt, und letztere dadurch geistig belebt und vertieft zu haben, ist die große Errungenschaft des geistigen Umschwunges, der sich im christlichen Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts vollzog, und diese Errungenschaft wollten jene geistvollen Männer, in deren Reihen Staudenmaier einer der höchstragenden war, für die Theologie im vollsten Umfange nutzbringend machen. Neben der Zurückführung der Religion ins Erkennen handelte es sich aber weiter auch um die Untersuchung der besonderen

Natur der religiösen Erkenntnis d. h. derjenigen, welche unmittelbar religiöse Wahrheiten zum Gegenstande hat, wobei es nicht fehlen konnte, daß der Gegensatz zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, Rationalem und Suprarationalem schärfer betont wurde. Die entschiedenere Hervorhebung des supranaturalen Glaubensgehaltes hatte selbstverständlich auch eine entschiedenere Urgierung des suprarationalen Charakters der kirchlichen Glaubenslehre zur Folge. Beides tritt bei Kuhn hervor[1]), der indes zugleich auf eine streng wissenschaftliche Fassung und Durchbildung des Lehrgehaltes der kirchlichen Glaubenswahrheit drang, auf daß das mit der zuversichtlichen Gewißheit des übernatürlichen Glaubens Umfaßte wahrhaft zu einem Gewußten werde. Andere, welche auf die älteren scholastischen Auffassungsweisen zurückgingen, faßten statt des von Kuhn berücksichtigten Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen jenen zwischen Glauben und Erkennen ins Auge, und wiesen auf die älteren Ausgleichungen der hierauf bezüglichen Fragen zurück. In dieser Beziehung ist das durch eine reiche Erudition ausgezeichnete Buch Denzingers über die religiöse Erkenntnis hervorzuheben[2]), welches dem Fleiße und der Sorgfalt seines Verfassers alle Ehre macht, und in Bezug auf den Reichtum und die Fülle der zusammengetragenen literargeschichtlichen Notizen eine wahre Fundgrube von Aufschlüssen und Belehrungen darbietet, für eine abschließende, oder auch nur grundlegende Arbeit aber schon aus dem Grunde nicht gelten wollen konnte, weil der Verfasser größtenteils rein negativ verfährt d. h. seine Hauptaufgabe in die Ausscheidung der im Abirren von der richtigen Mitte nach beiden Seiten hin entstandenen falschen Extreme setzt. Indes ist auch eine solche Orientierung dankenswert; sie hat die Bedeutung einer genauen und scharfen Grenzbestimmung für die spekulativen Denkbestrebungen auf dem Gebiete des gläubigen Erkennens, und macht alle jene Punkte und Momente namhaft, welche der gläubige Forscher als Religionsphilosoph wahrzunehmen hat, um den vom Standpunkte des christlichen Supranaturalismus und der kirchlichen Orthodoxie an eine religionsphilosophische oder theologisch-spekulative Leistung zu stellenden Forderungen zu genügen.

[1]) Vgl. Schmid, wissenschaftliche Richtungen, S. 278.

[2]) Vier Bücher über die religiöse Erkenntniß. Würzburg 1856.

Handelte es sich in den bisher erwähnten Bestrebungen um Eruierung, Gestaltung und Begründung der rechten, dem Wesen der christlichen Gläubigkeit entsprechenden Erkenntnisform, so mußte weiter auch daran gegangen werden, eine das System der theologischen Wahrheiten und Erkenntnisse rationell stützende Grundwissenschaft zu schaffen, die je nach Verschiedenheit der wissenschaftlichen Individualität ihrer Pfleger, und nach der Verschiedenheit der besonderen Zwecke, die man dabei verfolgte, verschiedene Gestaltungen und Namen erhielt. Sofern durch sie der Standpunkt des christlichen Supranaturalismus den Angriffen und Anschauungen des Rationalismus und Naturalismus gegenüber begründet werden sollte, erhielt sie den Namen Apologetik; sofern sie der Gesamttheologie als wissenschaftlicher Unterbau dienen sollte, schöpfte man ihr den Namen Fundamentaltheologie. Unter letzterer Bezeichnung wurde sie entweder in ein unmittelbares Verhältnis zur Dogmatik als theologischer Darstellung der kirchlichen Glaubenslehre gesetzt, für welchen Fall sie an die Stelle der sogenannten generellen Dogmatik trat, oder sie strebte die Bedeutung eines in sich abgeschlossenen Ganzen an, wie in Ehrlichs unten näher zu besprechendem Werke, welches eine durchaus spekulative Haltung behauptet, und in der Durchführung spekulativer Funktionen seine Aufgabe erfüllt. Hettinger lieferte eine „Apologie des Christentums“[1], die man nach ihrer ganzen Anlage als die Verwirklichung des in der Aufnahme der „Apologetik“ in den Kreis der wissenschaftlich-theologischen Lehrdisziplinen angestrebten Zieles anzusehen berechtiget ist, nur daß sie in der von Hettinger ihr gegebenen Gestalt nicht mehr einen Lehrzweig der theologischen Wissenschaft konstituiert, sondern wesentlich religionsphilosophischer Natur ist, ja eigentlichst als eine vom katholischen Standpunkte aus unternommene Darstellung der christlichen Religionsphilosophie zu bezeichnen ist. Hettinger scheidet sein Werk, welches er nicht in streng systematischer Form, sondern in einer Reihe von Vorträgen für Studierende aller Fakultäten, und für Gebildete überhaupt, durchführt, in zwei Hauptabteilungen. Die erste Abteilung, „Beweis des Christentums“ betitelt, entwickelt vom mensch-

[1]) Freiburg 1863; 6. Aufl. 1885 ff., 5 Bde.

lichen Erkenntnisbedürfnis ausgehend, und die irrigen Wege eines falschen Erkenntnisstrebens beleuchtend, in einer Reihenfolge von 18 Vorträgen den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums durch Aufzeigung der Wege, auf welchen das richtig geleitete Denken, den Notwendigkeiten eines innerlichen Geistes- und Herzenszuges folgend, schrittweise zur Erkenntnis Christi und der heiligen Wahrheit des Christentums hingeführt wird. Die zweite Abteilung, „die Dogmen des Christentums", behandelt in 24 Vorträgen die Lehren vom dreieinigen Gotte, von der Schöpfung und Engelwelt, die Art- und Familieneinheit des Menschengeschlechtes, die Lehre vom Urzustande und Paradiese, Sündenfall und Erbsünde, von der Menschwerdung Gottes und von der Würde der Gottesmutter, von den drei Ämtern Christi, von den Sakramenten, insbesondere vom hochheiligen Altarssakramente, von Himmel und Hölle, Läuterung und Vollendung. Von da wird übergegangen auf die Lehre von Kirche und hierarchischer Organisation derselben, das Verhältnis der Kirche zu den Zivilisationsbestrebungen der Menschheit beleuchtet, und schließlich der innere Zusammenhang zwischen dem Christentum und dem Plane der göttlichen Weltregierung aufgewiesen. Schon diese allgemeinsten Andeutungen über den Inhalt des Werkes lassen erkennen, daß man es mit einer freigehaltenen Darstellung seines Gegenstandes zu thun hat, welche durch die Mittel einer gehobenen, schwungvollen Darstellung und einer vielseitigen Belesenheit, durch geschmackvolle Auswahl und taktvolle Verwertung der Aussprüche vornehmster, gemeinhin anerkannter Vertreter des wissenschaftlichen Gedankens und auserlesener Repräsentanten des geistigen Bildungslebens der Menschheit zu wirken sucht. Damit verbindet sich ein von aller gezierten Schönrednerei sich ferne haltender ruhiger Ernst, stetige Bewußtheit um die durch keine polemische Aufwallung zu schädigende Würde der einzig auf ihre Überzeugungskraft angewiesenen Wahrheit, Maß und Rundung in der Auffassung, Behandlung und Darstellung alles Einzelnen, was zur Sprache gebracht wird. Mit einem Worte, Hettinger hat den richtigen und der von ihm vertretenen Sache einzig angemessenen Ton angeschlagen, wie er demjenigen ziemt, welcher dem religiösen Belehrungsbedürfnisse der gebildeten Gesellschaft entgegenkommen will. Den auf theologisch-

philosophischem Gebiete bestehenden Meinungsdifferenzen gegenüber ist seine Haltung wesentlich eine vermittelnde, sein Bestreben allwärts, sich auf das gemeingültige Wahre zu stützen. Im ganzen ist indes der Vertreter der neueren Würzburger theologischen Schule nicht zu verkennen, deren Bestreben, wie auch bei Hergenröther und Denzinger, darauf gerichtet ist, die in Rom empfangene theologische Bildung mit den deutschen Bildungsverhältnissen, speziell mit der in Bayern durch Baader, Görres, Schelling seiner Zeit beeinflußten geistigen Stimmung zu vermitteln. Hettingers Apologie des Christentums ist keine theologische Lehrschrift, scheint uns aber den Anforderungen, die man an die sogenannte Apologetik im Unterschiede von den einer früheren Epoche angehörigen Demonstrationes religionis christianae und ecclesiae catholicae zuzuweisen sich bewogen fand, am besten zu entsprechen. Eine wirkliche Apologetik des Christentums und der Kirche kann sich nicht darauf beschränken, von Religion, Christentum und Kirche im allgemeinen zu handeln, sie muß vielmehr die das Allgemeine zum konkreten Ausdrucke bringenden Besonderheiten der christlich-kirchlichen Lehre und Lebensordnung zur Sprache bringen und apologetisch beleuchten; und es möchte deshalb fast scheinen, als ob die Apologetik als eine in sich systematisch abgeschlossene Lehrdisziplin kaum möglich wäre. Damit wollen wir die zeitliche Berechtigung der trefflichen Apologetik Dreys nicht von ferne antasten; sie erfüllte die im geschichtlichen Entwickelungsprozesse der neuzeitlichen wissenschaftlichen Theologie ihr zugefallene Aufgabe durch eine ideell vertiefte Fassung des christlichen Religions- und Offenbarungsglaubens, und hat hierdurch ihre bleibende Bedeutung, welcher dadurch nicht Abbruch gethan wird, daß seither eine in der Offenbarungsidee vertiefte Religionsphilosophie als ein in sich geschlossenes Gebiet philosophischer Erkenntnis und als eine auf sich selber stehende spekulative Lehrdisziplin sich zu konstituieren begonnen hat.

Zufolge der Unvollziehbarkeit einer, den ihr zuzuweisenden Aufgaben vollkommen genügenden Apologetik als philosophischer oder theologischer Lehrdisziplin ist es erklärlich, daß man in letzterer Zeit an die Stelle derselben die Fundamentaltheologie rücken ließ; uns will indes scheinen, als ob in den beiden vorzüglicheren, bisher vor-

liegenden Bearbeitungen der Fundamentaltheologie durch Joh. Nep. Ehrlich [1]) und Hettinger [2]) die spezifische Aufgabe einer Fundamentaltheologie im Unterschiede von jener einer Apologetik in der letzteren von Drey gegebenen Gestaltung nicht vollkommen losgelöst wäre. Hettinger identifiziert sie ausdrücklich mit der Apologetik; er weist ihr überdies die Funktionen einer Dogmatica generalis zu, und bestimmt ihre Aufgabe dahin, daß sie die Praembula fidei wissenschaftlich zu erweisen habe, um auf Grund der philosophischen Erkenntnis und historischen Thatsachen ein wissenschaftliches Urteil über die Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht der christlichen Offenbarung (motiva credibilitatis et credenditatis) zu begründen. Wir wissen die Gründe des von Hettinger eingeschlagenen Verfahrens, die teils durch Rücksicht auf Lehrzwecke, teils durch das Bemühen einer kirchlich korrekten Fassung und Behandlung des Lehrobjektes nahegelegt waren, vollkommen zu würdigen. Um des sachlichen Interesses willen scheint es uns aber angezeigt hervorzuheben, daß Fundamentaltheologie und generelle Dogmatik zwei voneinander verschiedene Disziplinen sind, deren erstere zur Gesamttheologie, letztere zur kirchlichen Glaubenslehre in spezifischer Beziehung steht; daß ferner die Fundamentaltheologie obwohl sie als Schuldisziplin in die Theologie einzuführen bestimmt ist, doch nicht bloße Überleitung aus dem Gebiete der Philosophie und der Erkenntnis der Weltdinge in das Gebiet der Theologie, sondern als Grundlegung der Theologie im eigentlichsten und strengsten Sinne des Wortes zu verstehen ist. Ihre Aufgabe ist unverrückbar durch 1 Kor. 3, 11 als eine geschichtsphilosophische Aufgabe bestimmt, die keine andere sein kann als diese, in Christus dem menschgewordenen Sohne Gottes und fleischgewordenen Worte des Ewigen den lebendigen Grund der in der christlichen Theologie sich lehrhaft explizierenden christlichen Heilswirklichkeit, und die Erfüllung der Hoffnung und Sehnsucht des gesamten vorchristlichen Menschheitslebens aufzuzeigen. Als spezifisch theologische Disziplin steht die Fundamentaltheologie wesentlich auf positiv-historischem Grunde; die Grundidee, auf welche sie sich zu stützen hat, ist die Idee des vom heiligen Machtwalten Gottes durch-

[1]) Prag 1859 ff., 2 Tle.

[2]) Lehrbuch d. Fundamentaltheologie oder Apologetik. Freiburg 1879, 2 Bde.

geisteten Geschichtslebens der Menschheit, in dessen Erfassung der Lichtblick der theologischen Erkenntnis besteht. Diesen Blick der vorchristlichen Vergangenheit zuwendend, hat die Fundamentaltheologie zunächst die gesamte alttestamentliche Heilsökonomie in ihrer stufenweisen Entfaltung und in der darin stets bestimmter und deutlicher hervortretenden ideellen Beziehung auf Christus vorzuführen, weiter sodann den universalgeschichtlichen Untergrund der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte zu beleuchten und die Korrelationen zwischen der Geschichte des erwählten Volkes Gottes und zwar der vorchristlichen Völkerwelt aufzudecken, und das im Gesamtleben der vorchristlichen Zeit und Welt direkt und indirekt stets bestimmter und entschiedener sich zum Ausdrucke bringende Bedürfnis einer allgemeinen Lebenserneuerung kenntlich zu machen. Damit ist im Lichte einer von der Offenbarungsidee durchleuchteten universalgeschichtlichen Anschauung der Bestand der Menschheit in Christus aufgewiesen, und die auf die Idee dieses Bestandes gestützte christliche Lebensansicht als die einzig wahre und sittlich notwendige erhärtet. Es kann sich dann weiter nur noch um die Ableitung und Entwickelung der aus dieser Grundansicht resultierenden theoretischen Grundanschauungen des christlichen Supranaturalismus handeln, welche dem christlich-theologischen Weltbegriffe zu Grunde liegen, und die geistige Hinterlage der gesamten christlichen Theologie konstituieren. Die gesamte Wirklichkeit des zeitlich-irdischen Menschheitsdaseins ist aus seiner teleologischen Beziehung auf eine zukünftige in Gott vollendete Ordnung der Dinge zu verstehen, welche in der christlichen Heilsordnung durchleuchtet, und im gläubigen christlichen Denken geistig antizipiert wird. Aus diesem Gesichtspunkte ist der gesamte Lehrinhalt der kirchlichen Theologie fundamentaliter zu verstehen, und in der Hinleitung auf dieses grundhafte Verständnis hat die Fundamentaltheologie die ihr zufallende Aufgabe erfüllt. Die von der Fundamentaltheologie zu unterscheidende generelle Dogmatik ist als Prinzipienlehre der theologischen Erkenntnis ein integrierender Bestandteil des dogmatischen Lehrsystems, und hat sich mit der Exposition des Wesens und Begriffes der Fides theologica als spezifische Form der christlich-gläubigen Erkenntnis, sowie der Quellen und Normative dieser Art

von Erkennen zu befassen. Eine Hineinnahme der Prinzipienlehre der theologischen Erkenntnis in die Fundamentaltheologie ist nach unserem Gefühle nicht bloß ein Übergriff in das Lehrsystem der dogmatischen Theologie, sondern auch ein Hindernis des Zustandekommens einer in sich geschlossenen Darstellung der Fundamentaltheologie; es wäre denn, daß man die Fundamentaltheologie wesentlich unter den Gesichtspunkt einer theologischen Erkenntnislehre fassen wollte, womit aber ihre wahre und eigentliche Aufgabe als universalgeschichtliche Grundlegung der Theologie bei Seite gesetzt werden müßte.

Ehrlichs Fundamentaltheologie bildet den Abschluß seiner vieljährigen geistigen Lebens- und Schaffensthätigkeit, die vom Anbeginn auf ein spekulatives Verständnis der christlichen Heils- und Lebenswahrheit abzweckte. Seine berufliche Stellung als Lehrer der Philosophie wies ihn zunächst an die Beschäftigung mit philosophischen Studien, in deren Betriebe es ihm aber vom Anfange her um Gewinnung einer mit der christlichen Lebensanschauung übereinstimmenden philosophischen Überzeugung zu thun war [1]). Die österreichischen Bildungsverhältnisse seiner Jugendzeit brachten es mit sich, daß er in seiner Lehrthätigkeit zunächst Jakobische Anschauungen adoptierte; die Entwickelung befreundeter Beziehungen zu Günther und Veith führte ihn auf theologisch-spekulative Studien in Güntherschem Sinne; vom philosophischen Lehrfache auf jenes der Religionswissenschaft, schließlich der Theologie übergehend, kam er zuletzt bei jenen Studien an, deren Ergebnisse er in seiner Fundamentaltheologie niederlegte. Daß er dieselbe von der neueren theologischen Lehrtradition abhängig, wesentlich unter dem Gesichtspunkte einer apologetischen Disziplin faßte, ist schon bemerkt worden; es ist aber hinzuzufügen, daß er durch sein Bemühen um eine anthropologische und offenbarungsgeschichtliche Begründung seiner apologetischen Beweisführung der eigentlichen Aufgabe der Fundamentaltheologie sich näherte. Im ganzen

[1]) Vgl. die heute noch lesenswerte Erstlingsschrift Ehrlichs: Das Christenthum und die Religionen des Morgenlandes. Eine Kerze für den Christbaum. (Wien 1843.) Ein Verzeichnis sämtlicher literarischer Arbeiten Ehrlichs samt einem Abrisse seines Lebens in der österreichischen Vierteljahresschrift 1865, S. 359—382.

zeigt sich, daß wie andere, auch er durch die Rücksicht auf Lehrzwecke in der Behandlung seines Gegenstandes sich bestimmen ließ; nach seinem Plane sollte das in drei Hauptabteilungen durchzuführende Werk in seinem Schlußteile in die spezielle Dogmatik einmünden, und die Prinzipienlehre derselben, oder wie Ehrlich sich ausdrückt, das Prinzip der katholischen Theologie entwickeln. Dieser dritte Teil wurde von Ehrlich nicht geliefert; es liegen nur die zwei ersten Hauptabteilungen des Werkes vor: 1. Theorie der Religion und Offenbarung. 2. Die Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte α) vor Christus, β) in Jesus Christus und seiner Kirche. Er entschied sich später dahin, eigentlich nur den geschichtlichen Teil im engeren Sinne als Fundamentaltheologie gelten zu lassen, und sah die Theorie der Religion und Offenbarung als Vorbereitung auf den geschichtlichen Teil und ideelle Hinterlage desselben an. Die eigentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie ist ihm die Nachweisung der in und durch Christus vollendeten, auf die Erlösung der Menschheit abzweckenden Offenbarung. Diese Nachweisung ist wissenschaftlich durch eine vorausgehende Erweisung der Dankbarkeit und Notwendigkeit einer solchen Offenbarung bedingt. Zum Behuf dessen muß auf die Idee der Religion zurückgegangen, die Objektivität und der Inhalt derselben aufgezeigt werden. Aus der Einsicht in den Inhalt der Idee der Religion wird sich die Frage nach der Möglichkeit einer übernatürlichen Gottesoffenbarung beantworten; daß aber diese den Charakter der Erlösung, der Restitution des Menschen in das primitive, normale Lebensverhältnis zu Gott an sich tragen müsse, kann nur durch Eingehen auf den faktischen Lebenszustand der Menschheit und sein Verhalten zur Idee der Religion erhärtet werden. Religion im subjektiven Sinne des Wortes wird uns durch die Geschichte, durch die Erfahrung von Jahrtausenden als eine universelle, dem menschlichen Leben wesentliche, dasselbe charakterisierende Erscheinung dargestellt. Es gibt verschiedene Formen des religiösen Bewußtseins, welche ihre besonderen, voneinander verschiedenen Entstehungsgründe haben; das religiöse Leben der Menschheit überhaupt aber kann, so mannigfaltig seine individuellen Formen sein mögen, zuletzt doch nur aus einer und derselben Ursache entstanden gedacht werden. Durch

Creuzers vergleichende Mythologie ist bis zur Evidenz nachgewiesen, daß allen besonderen Religionen eine gemeinsame Urreligion zu Grunde liegt, ein System von religiös-sittlichen Erkenntnissen, welches nicht successiv auf dem Wege eigener Forschung gewonnen worden ist, somit aus einer primitiven göttlichen Offenbarung abgeleitet werden muß. Da jedoch die Religion nicht bloß mitgeteilte Lehre ist, sondern Wissen des Menschen um ein Verhältnis seines eigenen Seins und Lebens zu einem persönlichen höchsten Wesen, so kann jenes Wissen zwar durch göttliche Offenbarung begonnen haben, muß jedoch zugleich im Wissen des Menschen um das eigene Sein und Leben Grund haben; und in diesem Wissen des Menschen um sein eigenes Sein und Leben wird sich zugleich auch die, allerdings schon durch die Geschichte festgestellte Objektivität oder objektive Wahrheit der religiösen Idee erweisen. Religion ist durchgängige Bestimmtheit des Menschen durch das Bewußtsein von Gott; dieses Bewußtsein ist aber nur der im selbstbewußten Denken des Menschen reflektierte Ausdruck der durchgängigen und allseitigen Beziehung seines Seins und Daseins, des individuellen sowohl als des generischen, auf Gott als Grund und Ziel, Ursache und Zweck. In der spekulativen Begründung dieses Gedankens geht Ehrlich davon aus, daß bereits die Einheit zweier wesensverschiedener Naturen im Menschen, der geistigen und sinnlichen, auf eine über den Gegensätzen von Geist und Natur erhabene Kausalität hinweise, durch welche diese Einigung gefügt worden sein müsse. Dieser Gedanke hätte sich wohl auch dann festhalten lassen, wenn Ehrlich an der betreffenden Stelle[1]) die allerdings modifizierte Güntherʼsche Anthropologie bei Seite gelassen hätte, deren Herbeiziehung zu seinem Zwecke, das ontologische, teleologische und soziale Moment in der Bestimmtheit des Menschen durch Gott aufzuweisen, in einem durchaus accidentellen Verhältnis steht. Die Hervorhebung des teleologischen und sozialen Momentes im Verhältnis des Menschen zu Gott bietet Ehrlich die Anknüpfungspunkte zur Begründung der Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung als Bedingung der Weckung, Erhaltung und Entwickelung der wahren Religion und

[1]) Fundamentaltheologie, Bd. I. § 59.

Gottesverehrung. Ohne direkte Offenbarung Gottes an den Menschen hätte dieser gar kein religiöses Bewußtsein, Religion im subjektiven Sinne ist durch unmittelbare Offenbarung Gottes an den Menschen entstanden; das persönliche Leben des Menschen darf nur als ein von Gott gewecktes gedacht werden, und war somit in seinem ersten Akte religiöses Leben. Bei dieser Gelegenheit erklärt sich Ehrlich gegen Drey, welcher den Ursprung der Religion aus dem uranfänglichen Einsgewesensein des Menschen mit Gott ableitet; dieses Ineinandersein, aus dessen Nachwirkung sich das religiöse Bewußtsein erklären soll, wäre mehr, als ein direkter Lebensverkehr Gottes mit dem Menschen, wäre ein ontologisches Einssein beider, wie es Schelling, dem hier Drey gefolgt zu sein scheint, meinte und noch in seinem letzten Werke, in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie aussprach. Bei der Voraussetzung eines ontologischen Einsseins des Schöpfers mit dem Geschöpfe muß man den christlichen Kreationsgedanken fahren lassen, und sich zum Emanatianismus bekennen, dem auch Lasaulx in seiner Schrift über die prophetische Kraft der Menschenseele in Mißdeutung der Worte 1 Mos. 2, 7 sich nicht zu entziehen vermochte[1]). Ebenso ist Ehrlich mit Drey nicht einverstanden, wenn derselbe schlechthin und ohne nähere Unterscheidungen behauptet, daß eine Fortsetzung der primitiven Offenbarung zur Entwickelung der Religion notwendig war. Diese Annahme bewährt sich nur unter der Voraussetzung, daß der primitive Lebenszustand des Menschen ein übernatürlicher gewesen sei; von der Wahrheit dieser Voraussetzung haben wir jedoch nur durch die Offenbarung Kunde. Gewiß ist aber aus allgemeinen kosmischen Gründen, die im besonderen auch für moralische Wesen gelten, daß der Mensch sein persönliches Leben und somit auch das Grundverhältnis desselben, das religiöse Verhältnis, nicht zum Abschluß bringen könne ohne Gott; nur in Gottes Kraft und Gnade kann der Mensch zur allseitigen und bleibenden Einigung seines persönlichen Lebens mit Gott, im Erkennen sowohl wie im Wollen, gelangen. Eine solche, das Leben der Geschöpfe zur Vollendung bringende Wirksamkeit ist aber jedenfalls als eine übernatür-

---

[1]) Vgl. Ehrlichs Bemerkungen gegen Lasaulxs genannte Schrift: Fundamentaltheologie, Bd. I, S. 94 und S. 215, Anm.

liche zu denken, und demnach eine übernatürliche Offenbarung Gottes die conditio sine qua non der Lebensvollendung der Kreatur.

Soviel über die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung im allgemeinen. Soll nun nebstdem speziell die Denkbarkeit und Notwendigkeit der vom Christentum gelehrten Gottesoffenbarung nachgewiesen werden, so muß auf den thatsächlichen religiösen Lebenszustand der Menschheit und dessen Verhalten zur Idee der Religion eingegangen werden. Nur unter der Voraussetzung, daß dieser Zustand ein abnormer ist, läßt sich die Notwendigkeit, unter der Voraussetzung, daß er heilbar ist, die Denkbarkeit der vom Christentum gelehrten Gottesoffenbarung nachweisen. Das Leben der unerlösten Menschheit stellt sich thatsächlich als ein von der Idee der Religion abgewichenes dar; dies wird von Ehrlich allseitig auf dem Gebiete der theoretischen und praktischen Religion, ersterer nach ihrer volksgläubigen und philosophischen Gestaltung, nachgewiesen, und der theistische Rationalismus, der das Abnorme dieser Gestaltungen läugnet, mit siegreichen Gründen bekämpft. Die Allgemeinheit dieser Abnormität nötiget, sie in der Urzeit der Menschheit entstanden zu denken; den Traditionen aller Völker zufolge ist sie durch eine freie That des ersten Menschen entstanden. Die heutigen Versuche, diese Traditionen zu mythisieren, beruhen auf pantheistischen und emanatianistischen Grundlagen; ältere rohere Erklärungsversuche sind heuzutage aufgegeben und haben keinen Anspruch auf wissenschaftliche Widerlegung. Steht nun sowohl jene Abnormität, wie auch die Ursache ihrer Entstehung fest, so fragt es sich, ob und wie sie aufgehoben werden könne. Bezüglich des ersten Fragepunktes hat man sich vor den entgegengesetzten Extremen eines falschen Optimismus und Pessimismus zu hüten. Die absolute Unmöglichkeit einer Aufhebung jenes abnormen Lebensverhältnisses kann man schon deshalb nicht behaupten, weil der Mensch überall der religiös-sittlichen Erkenntnis und des religiös-sittlichen Strebens fähig befunden wird. Ebensowenig darf aber andererseits die relative Unmöglichkeit der Aufhebung des Nichtseinsollenden im religiös-sittlichen Leben der Menschheit geläugnet werden; der Mensch ist unvermögend, aus eigener Kraft dieses Nichtseinsollende aufzuheben. Den Beweis dessen führt Ehrlich auf historischem Wege und mit

psychologisch-moralischen Gründen; nur von Gott kann Hilfe kommen, die Überzeugtheit hiervon spiegelt sich im Bewußtsein aller geistig regsamen Völker in der Zeit vor und nach Christus, und steigerte sich nicht selten bis zur Verzweiflung am Leben, welcher aber zu allen Zeiten auch die Hoffnung auf eine vom Himmel zu erwartende Rettung zur Seite ging. Wo diese Hoffnung sich zeigte, erscheint sie gestützt auf eine göttliche Verheißung, welche den Urvätern zu Teil geworden, an deren Wahrheit zu zweifeln nach dem über die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gesagten kein Grund vorliegt; im Gegenteile liegt im Bestehen des religiös-sittlichen Lebens der Menschheit trotz seiner Abnormität ein Zeugnis, daß jene Hoffnung begründet sei.

Nachdem solchergestalt die Möglichkeit und Notwendigkeit einer übernatürlichen Heilsoffenbarung aufgezeigt wurde, entwickelt Ehrlich die Kriterien, an welchen eine als faktische Gottesoffenbarung sich ausgebende geschichtliche Erscheinung geprüft werden müsse. Er teilt diese Kriterien ab in innere und äußere; die inneren zerfallen ihm wieder in solche, welche sich auf den Inhalt, und andere, welche sich auf die Form der übernatürlichen historischen Offenbarung beziehen. Bezüglich des Inhaltes einer solchen Offenbarung werden folgende vier Momente als maßgebend aufgestellt: Eine als übernatürliche Heilsoffenbarung sich darbietende religiöse Hilfe muß dem Menschen Erlösung und Versöhnung mit Gott anbieten und ihm eine unversiegbare bis ans Ende der Zeit bleibende Quelle der Sühne menschlicher Schuld zeigen; sie muß religiös-sittliche Wahrheit bieten, aber zugleich auch die ungeschmälerte Bewahrung der Wahrheit für alle künftigen Generationen sicher stellen; sie muß einen bleibenden unversiegbaren Quell übernatürlicher Erleuchtung und Stärkung für alle Menschen und alle Generationen eröffnen; sie muß sich manifestieren als Wiederherstellung des Reiches Gottes in der Menschheit mit der Bürgschaft einer unzerstörbaren Erhaltung desselben bis ans Ende der Zeit. In Bezug auf die charakteristische Form einer natürlichen Gottesoffenbarung ist von dieser zu verlangen: erneuerte Begründung der Möglichkeit des ewigen Lebens, Regeneration des Menschen für das ewige Leben, Regeneration für eine höhere, absolut vollkommene un-

wandelbare Ordnung des Lebens. Diese von einer übernatürlichen Gottesoffenbarung zu postulierenden Erweisungen können nur als mittelbare Wirkungen der göttlichen Kausalität gedacht werden, d. i. als Wunder in jenem weiteren Sinne, in welchem jede unmittelbare Wirkung Gottes als Wunder bezeichnet wird. Insofern aber durch das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Kausalität der wirkliche Lebensgang, die bestehende nichtseinsollende Ordnung des Lebens aufgehoben, und die seinsollende, ursprünglich von Gott für das Zeitleben des Menschen begründete Ordnung wiederhergestellt werden soll, wird jenes Eingreifen als Wunder im engeren Sinne des Wortes zu bezeichnen sein. Ist die göttliche Offenbarung als ein Wunder zu denken, so können ihre Selbstbezeugungen auch nur Wunder sein. Sofern nun Wunder augenfällige Bezeugungen eines unmittelbaren übernatürlichen Eingreifens Gottes in die zeitlich-irdische Lebensordnung sind, werden sie zu Kriterien der Offenbarung, welche man im Gegensatze zu den von Inhalt und Form der göttlichen Heilsoffenbarung hergenommenen Kriterien äußere Kriterien nennt. Ehrlich teilt die Wunder in zwei Klassen: Wunder an der sinnlichen Natur, Wunder am Geiste. Erstere konstituieren das Wunder im engsten Sinne des Wortes; dieses läßt sich definieren als eine sinnliche Erscheinung, welche außer der kreatürlichen Ordnung steht und durch Gott zur Bezeugung seiner Offenbarung bewirkt wird. Die mannigfachen Einwendungen gegen die Wunder lassen sich sämtlich auf eine doppelte falsche Voraussetzung reduzieren; entweder faßt man das Verhältnis der Welt zu Gott nicht richtig, oder man hält sich an eine unrichtige Begriffsbestimmung des Wunders. Nicht minder sorgfältig, als die Möglichkeit und Erkennbarkeit des Wunders, wird von Ehrlich jene der Weissagung, als eines der hervorragendsten Wunder am Geiste, geprüft und untersucht, nachdem vorausgehend der wesentliche Zusammenhang der Prophetie mit der Offenbarung aufgewiesen worden ist. Eine schöne und tiefe Betrachtung über die Kriterien, welche sich auf das Organ einer historischen Offenbarung beziehen, beschließt den ersten Hauptteil der Fundamentaltheologie.

Dem zweiten Hauptteil wird zur Aufgabe gesetzt, die göttliche Offenbarung als eine in der Geschichte der Menschheit wirklich gegebene

Thatsache nachzuweisen. Drei große Thatsachen sind es, welche von der Apologetik des Christentums in der Geschichte der Menschheit nachzuweisen sind: 1) Die Grundlegung der Religion d. i. des seinsollenden religiösen Lebensverhältnisses des Menschen durch Gott; 2) die Störung dieses Lebensverhältnisses durch den ersten Menschen; 3) die Wiederherstellung desselben durch Christus. Da diese Wiederherstellung der Störung nicht unmittelbar folgte, und das durch sie begründete religiöse Verhältnis nur successiv im Leben der Menschheit zur Erscheinung kommt, so hat die Frage nach der Erlösung sich sowohl auf deren Vorbereitung in der Geschichte, als auch auf die successive Darstellung der vollzogenen Erlösung d. i. auf die Kirche Christi und ihr Wirken in der Zeit auszudehnen; daher die dritte der nachzuweisenden Thatsachen drei besondere Fragen und Untersuchungen involviert: 1) Daß die Geschichte der Menschheit vor Christus eine göttliche Vorbereitung derselben auf ihren Erlöser enthalte; 2) daß die Erlösung der Menschheit durch Christus in Wahrheit vollzogen worden; 3) daß durch die Kirche Christi die von ihm vollzogene Erlösung im Leben der Menschheit zur Erscheinung gebracht werde.

Was nun die Durchführung der aufgestellten Fragepunkte im besonderen und einzelnen anbelangt, so ist Ehrlichs Bemühen darauf gerichtet, das aus den geschichtlichen Zeugnissen und Urkunden der christlichen Offenbarung darüber Beizubringende als wahr, und zwar in dem nach katholischer Geschichtsanschauung feststehenden Sinne nachzuweisen. Dieser Nachweis gestaltet sich im einzelnen verschieden, je nach der besonderen Natur des bestimmten Frageobjektes; jedesmal aber handelt es sich für ihn um die ideelle Wahrheit und um die ideelle Bedeutung des Thatsächlichen, dessen geschichtliche Glaubwürdigkeit hierdurch aus inneren Gründen erhärtet scheint, während die Nachweisung der äußeren Glaubwürdigkeitsgründe, welche für die heilige Schrift sprechen, der Authentie und Integrität derselben der biblischen Einleitungswissenschaft überwiesen wird. So wird z. B. in dem Abschnitte, der von der Gottesoffenbarung am Beginne der Geschichte handelt, die innere Wahrheit des mosaischen Berichtes über die Weltschöpfung und Erschaffung des Menschen geprüft, die anthropologische Wahrheit des mosaischen Berichtes über den Beginn des persönlichen

Lebens untersucht — in dem nächstfolgenden Abschnitte die ethische und historische Bedeutung der ersten Menschensünde beleuchtet, im weiteren Verfolge der Offenbarungsgeschichte die teleologische Bedeutung der Völkerzerstreuung erörtert, der göttliche Ursprung des auf Sinai gegebenen Gesetzes erhärtet u. s. w. Die Betrachtung bewegt sich in diesen Untersuchungen durchwegs auf dem universalgeschichtlichen Standpunkte, und gestaltet sich zu einer vom Standpunkte der offenbarungsgläubigen Theologie aus unternommenen Skizzierung der Grundlinien einer Geschichtsphilosophie, deren höchstes Ziel es ist, Christum als die lebendige Mitte der Menschheitsgeschichte nachzuweisen, und zu zeigen, wie das gesamte Menschheitsleben durch ihn und seine rettenden Thaten gehalten und getragen sei. Bei dieser zentralen Bedeutung der christologischen Idee ist es dem Verfasser eine besondere Angelegenheit, ihre geschichtliche Wahrheit gegen alle Hauptformen pseudophilosophischer Anstreitung sicher zu stellen; demgemäß werden die Einwendungen des Rationalismus gegen die göttliche Person und Würde Jesu einer sorgfältigen Prüfung unterzogen, und die kirchliche Erlösungslehre im Zusammenhalte mit der Erlösungstheorie der Hegelschen Schule als die in den Strebungen eines ideell vertieften Denkens sich bewahrheitende erwiesen. Der Schlußabschnitt der zweiten Hauptabteilung hat die Offenbarung Gottes in der Kirche Jesu Christi zum Inhalte, und behandelt in drei Abteilungen die Wirklichkeit einer von Christus gegründeten Kirche, den in der heiligen Schrift angezeigten Charakter derselben, und die Nachweisung dieses Charakters an der römisch-katholischen Kirche. Damit endet das Werk, welchem der Verfasser später noch einige Ergänzungen d. i. erweiternde Ausführungen einzelner im Verlaufe des Buches berührter Gegenstände folgen ließ. Diese Ergänzungen betreffen: die Beweise für Gottes Dasein. Die Bedeutung der heidnischen Opfer vor Christus. Erklärung des Entstehens der Volksreligionen. Der Buddhismus und das Christentum. Der Mensch und der Staat.

Ehrlich bezieht sich in den letzten Partien seines Werkes ein paarmal auf Pilgrams „Physiologie der Kirche“ [1]), welche ungefähr

[1]) Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht. Mainz 1860.

dasjenige enthält, was nach Ehrlichs Vorhaben den dritten Teil seiner Fundamentaltheologie hätte bilden sollen. Pilgrams Werk ist mit anderen Worten eine Entwickelung der spekulativen Idee der Kirche, welche von dem Wesen und Begriffe der Gemeinschaft ausgeht, den allgemeinen Grund derselben in den von Gott ursprünglich gegründeten Menschheitsverhältnissen aufzeigt, sodann auf die spezifische Idee der christlichen Kirche übergeht, deren Wesen in die auktoritative Repräsentation Christi im menschlichen Geschlechte gesetzt wird. Der Verfasser anerkennt allerdings das allgemeine Priestertum der Gläubigen, hebt aber zugleich hervor, daß dasselbe durch das besondere Priestertum der Kirche, d. h. durch die sakramentalen Thätigkeiten desselben geschaffen werde. Das Wesen der Kirche im allgemeinen besteht darin, eine zu einem Staate (*πολιτεία*) gewordene Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu sein. Als *πολιτεία* ist die Kirche Subjekt jener Prädikate oder Merkmale, die ihr in der katholischen Dogmatik beigelegt werden; diese beziehen sich demnach auf die Wesenheit der Kirche und nicht bloß auf die eine oder andere Seite, welche an der Kirche als „Anstalt“ oder als „Versammlung der Gläubigen“ hervorzuheben ist. Die Heiligkeit der Kirche ist aus der durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott herzuleiten; der Begriff der Heiligkeit ist jenem von Heil ebenso verwandt, wie die Worte Heil und heilig miteinander verwandt sind. Ebenso folgt aus dem angegebenen Wesen und Begriffe der Kirche die „Einheit“ und „Allgemeinheit“ derselben, welche innigst miteinander zusammenhängen. Die Menschenkirche ist notwendig sichtbar; sie hat eine leiblich-sinnliche Sichtbarkeit, in der sich ihre Wesensform ausprägt. Die Sichtbarkeit ist im besonderen als notwendige Eigenheit der Kirche als Anstalt und *ἐκκλησία* gefordert; nur in der Sichtbarkeit läßt sich die ganze Ordnung des Primates, des Apostolates, der kirchlichen Ständebildung, wie sie wirklich von Christus und den Aposteln gesetzt oder eingeleitet ist, für möglich finden. Die Wirksamkeiten der Kirche scheiden sich in solche, welche sie schon durch ihr bloßes Dasein übt, und in andere, welche sie durch ihre besondere Wirksamkeit, Thätigkeit, die Regierung der Menschen, Darbringung des Opfers, des Gebetes, die Sakramente u. s. w. ausübt. Ein besonderer Abschnitt des Werkes bespricht die

verschiedenen Relationen der Kirche, das Verhältnis der Kirche zum Reiche Gottes und den überirdischen Sphären desselben, ihr Verhältnis zur Welt, zur Philosophie und zu den Erfahrungswissenschaften, zur Häresie, die Kirche als Beweis des Christentums und als Mittelbegriff der Religionslehre und Dogmatik, die Kirche und das religiöse Subjekt, das unmittelbare Verhältnis desselben zu Gott und die kirchliche Vermittelung. Verstünden die Protestanten diese Vermittelung, so würden sie einsehen, wie gerade durch dieselbe das Dasein der von ihnen geforderten unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott gewährleistet sei. Das christliche Leben besteht in der Kirche; die Nachfolge und Nachahmung Christi ist durch den sittlich erweckenden Geist der kirchlichen Gemeinschaft bedingt. Wir hätten an dieser „Physiologie" der Kirche einzig dies auszustellen, daß sie trotz ihres Strebens nach tieferer Fassung des Kirchenbegriffes zu phänomenologisch gehalten ist, und während sie die Plastizität des Leibes Christi so entschieden betont, doch nirgends mit vollem Ernste auf denjenigen zurückgeht, der, wie Haupt und Gründer, so auch die Seele der kirchlichen Gemeinschaft ist, und in Kraft des von ihm ausgehenden Lebensgeistes in höherer Ordnung jene Funktionen in dem mystischen Leibe der Kirche übt, welche die Seele in dem ihr eignenden Leibe ausübt. Eine volle und erschöpfend tiefe Darlegung des Wesens der Kirche ist nur durch Deduktion derselben aus dem lebendigen Heilsgrunde Christus, durch Vertiefung des Kirchenbegriffes in der christologischen Idee möglich, und nur auf diesem Wege der vom Verfasser der Physiologie angestrebte apologetisch-irenische Zweck erreichbar [1]).

Wenn Pilgram das Wesen und den Begriff der Kirche im allgemeinen ins Auge faßt, so Berlage das Wesen und den Begriff der Kirche als lehrender Auktorität [2]); A. Tanner entwickelt Wesen und Bedeutung des kirchlichen Traditionsprinzipes [3]), Friedlieb führt im

[1]) Wir haben uns bezüglich dieses Punktes näher ausgesprochen in unserer Schrift: Kunde vom göttlichen Worte des Lebens (Schaffhausen 1864), S. 99 ff.

[2]) Vgl. die Rezension über Berlages bezügliche Schrift in der Tübinger Quartalschrift 1835, S. 497 ff.

[3]) Über das katholische Traditions- und protestantische Schriftprinzip. Luzern 1862.

dasjenige enthält, was nach Ehrlichs Vorhaben den dritten Teil seiner Fundamentaltheologie hätte bilden sollen. Pilgrams Werk ist mit anderen Worten eine Entwickelung der spekulativen Idee der Kirche, welche von dem Wesen und Begriffe der Gemeinschaft ausgeht, den allgemeinen Grund derselben in den von Gott ursprünglich gegründeten Menschheitsverhältnissen aufzeigt, sodann auf die spezifische Idee der christlichen Kirche übergeht, deren Wesen in die auktoritative Repräsentation Christi im menschlichen Geschlechte gesetzt wird. Der Verfasser anerkennt allerdings das allgemeine Priestertum der Gläubigen, hebt aber zugleich hervor, daß dasselbe durch das besondere Priestertum der Kirche, d. h. durch die sakramentalen Thätigkeiten desselben geschaffen werde. Das Wesen der Kirche im allgemeinen besteht darin, eine zu einem Staate (*πολιτεία*) gewordene Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu sein. Als *πολιτεία* ist die Kirche Subjekt jener Prädikate oder Merkmale, die ihr in der katholischen Dogmatik beigelegt werden; diese beziehen sich demnach auf die Wesenheit der Kirche und nicht bloß auf die eine oder andere Seite, welche an der Kirche als „Anstalt“ oder als „Versammlung der Gläubigen“ hervorzuheben ist. Die Heiligkeit der Kirche ist aus der durch Christus vermittelten Gemeinschaft mit Gott herzuleiten; der Begriff der Heiligkeit ist jenem von Heil ebenso verwandt, wie die Worte Heil und heilig miteinander verwandt sind. Ebenso folgt aus dem angegebenen Wesen und Begriffe der Kirche die „Einheit“ und „Allgemeinheit“ derselben, welche innigst miteinander zusammenhängen. Die Menschenkirche ist notwendig sichtbar; sie hat eine leiblich-sinnliche Sichtbarkeit, in der sich ihre Wesensform ausprägt. Die Sichtbarkeit ist im besonderen als notwendige Eigenheit der Kirche als Anstalt und *ἐκκλησία* gefordert; nur in der Sichtbarkeit läßt sich die ganze Ordnung des Primates, des Apostolates, der kirchlichen Ständebildung, wie sie wirklich von Christus und den Aposteln gesetzt oder eingeleitet ist, für möglich finden. Die Wirksamkeiten der Kirche scheiden sich in solche, welche sie schon durch ihr bloßes Dasein übt, und in andere, welche sie durch ihre besondere Wirksamkeit, Thätigkeit, die Regierung der Menschen, Darbringung des Opfers, des Gebetes, die Sakramente u. s. w. ausübt. Ein besonderer Abschnitt des Werkes bespricht die

verschiedenen Relationen der Kirche, das Verhältnis der Kirche zum Reiche Gottes und den überirdischen Sphären desselben, ihr Verhältnis zur Welt, zur Philosophie und zu den Erfahrungswissenschaften, zur Häresie, die Kirche als Beweis des Christentums und als Mittelbegriff der Religionslehre und Dogmatik, die Kirche und das religiöse Subjekt, das unmittelbare Verhältnis desselben zu Gott und die kirchliche Vermittelung. Verstünden die Protestanten diese Vermittelung, so würden sie einsehen, wie gerade durch dieselbe das Dasein der von ihnen geforderten unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott gewährleistet sei. Das christliche Leben besteht in der Kirche; die Nachfolge und Nachahmung Christi ist durch den sittlich erweckenden Geist der kirchlichen Gemeinschaft bedingt. Wir hätten an dieser „Physiologie" der Kirche einzig dies auszustellen, daß sie trotz ihres Strebens nach tieferer Fassung des Kirchenbegriffes zu phänomenologisch gehalten ist, und während sie die Plastizität des Leibes Christi so entschieden betont, doch nirgends mit vollem Ernste auf denjenigen zurückgeht, der, wie Haupt und Gründer, so auch die Seele der kirchlichen Gemeinschaft ist, und in Kraft des von ihm ausgehenden Lebensgeistes in höherer Ordnung jene Funktionen in dem mystischen Leibe der Kirche übt, welche die Seele in dem ihr eignenden Leibe ausübt. Eine volle und erschöpfend tiefe Darlegung des Wesens der Kirche ist nur durch Deduktion derselben aus dem lebendigen Heilsgrunde Christus, durch Vertiefung des Kirchenbegriffes in der christologischen Idee möglich, und nur auf diesem Wege der vom Verfasser der Physiologie angestrebte apologetisch-irenische Zweck erreichbar[1]).

Wenn Pilgram das Wesen und den Begriff der Kirche im allgemeinen ins Auge faßt, so Berlage das Wesen und den Begriff der Kirche als lehrender Auktorität[2]); A. Tanner entwickelt Wesen und Bedeutung des kirchlichen Traditionsprinzipes[3]), Friedlieb führt im

[1]) Wir haben uns bezüglich dieses Punktes näher ausgesprochen in unserer Schrift: Kunde vom göttlichen Worte des Lebens (Schaffhausen 1864), S. 99 ff.

[2]) Vgl. die Rezension über Berlages bezügliche Schrift in der Tübinger Quartalschrift 1835, S. 497 ff.

[3]) Über das katholische Traditions- und protestantische Schriftprinzip. Luzern 1862.

Gegensatze zu zwei von einander differierenden protestantischen Anschauungen, der rationalisierenden und der streng positiven, den doppelten Beweis[1]), erstlich, daß die Schrift von den apostolischen Zeiten an stets den Charakter und die Auktorität einer Quelle in der Kirche hatte, daß sie aber zweitens zu keiner Zeit die einzige Quelle des Glaubens war.

Mit wissenschaftlicher Selbstbewußtheit trat die neuere Theologie des katholischen Deutschlands dem Protestantismus, dem konfessionsgläubigen sowohl wie dem von der konfessionellen Bestimmtheit abgekommenen, zuerst in der Tübinger Schule entgegen. Eine den ersten Jahrgang der Tübinger Quartalschrift in würdiger Weise eröffnende Abhandlung über Geist und Wesen des Katholizismus führt aus, daß die rein-historische und darum allein ganz positive Anschauung des Christentums einzig im Katholizismus gegeben sei. Verlasse man diese Anschauung, so bleiben nur noch zwei andere Wege möglich, das Christentum zu beweisen und als theoretischen Gegenstand für die reflektierende Erkenntnis zu behandeln, der Weg der rein philosophischen Kontemplation, die alles Positive und Historische als Allegorie und Symbol von Ideen betrachtet, und der Weg der gelehrten Kritik und des raisonnierenden Verstandes, der alles Positive und Historische in seiner Vereinzelung auffassend, jede alte Thatsache, also auch die des Urchristentums, als ein Rätsel betrachtet, welches er nach seiner Kunst zu deuten bemüht ist. Die erste dieser beiden Abirrungen vom Katholizismus erscheine in der Kirchengeschichte zuerst unter der Form des Gnostizismus, die zweite charakterisiere das Wesen der späteren eigentlich abendländischen Häresis. — Hilgers in Bonn nahm einen Anlauf zu einer kritischen Darstellung der Häresen und der orthodoxen dogmatischen Hauptrichtungen in ihrer genetischen Bildung und Entwickelung[2]), kam jedoch nicht über die Anfänge dieser schönen Arbeit hinaus. Später unternahm er nach Möhlers

---

[1]) Schrift, Tradition und kirchliche Schriftauslegung, oder die katholische Lehre von den (Erkenntniß-) Quellen der christlichen Heilswahrheit an den Zeugnissen der ersten fünf Jahrhunderte geprüft. Breslau 1854.

[2]) Bonn 1837, Bd. I, Abt. 1.

Vorgange unter dem Titel einer symbolischen Theologie[1]) eine Darstellung der Lehrgegensätze zwischen Katholizismus und Protestantismus. Nachdem bereits Gengler in einer mehrseitig rühmlichst anerkannten Abhandlung in der Tübinger Quartalschrift gegen eine angeblich zu hoffende Indifferenzierung des Katholizismus und Protestantismus in einem höheren Dritten sich erklärt hatte[2]), bekämpfte später Denzinger den protestantischen Irenismus des Erlanger Professors H. W. J. Thiersch[3]), welcher in seinen Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus allerdings eine für einen Protestanten immerhin rühmliche Unparteilichkeit gegen das katholische Bekenntnis an den Tag gelegt hatte, gleichwohl aber aus protestantischer Befangenheit der richtigen Konsequenz aus dem Wege gegangen war, und sich lieber zum Standpunkte der Montanisten und Chiliasten hintreiben ließ, als daß er die katholische Kirche in ihrer geschichtlichen Wahrheit und Realität anerkannt hätte.

Eine wissenschaftliche Verständigung zwischen Katholiken und positiv gläubigen Protestanten muß auf dem Gebiete der dogmengeschichtlichen Forschung eingeleitet werden, welche in neuerer Zeit protestantischerseits eifrig betrieben wurde, um so eifriger, je mehr das Gefühl des Mangels an einer festen kirchlichen Dogmatik zur historischen Behandlung dogmatischer Lehren und Fragen hintrieb. In der That hat auch die protestantische Forschung auf diesem Gebiete manche namhafte Leistungen aufzuweisen, welche ihrerseits wieder anregend auf die katholische Theologie zurückgewirkt haben. Von einer Anzahl bereits genannter dogmengeschichtlicher Monographien absehend, haben wir als katholische Bearbeiter der Dogmengeschichte oder einzelner größerer Partien derselben zu nennen: Klee, Kuhn, Staudenmaier, Wörter, Schwane, denen sich neuerlichst Zobel in Brixen angeschlossen hat. Klees Versuch einer Dogmengeschichte[4]) war für

---

[1]) Bonn 1841.

[2]) Siehe Tübinger Quartalschrift 1832, S. 203—253.

[3]) Kritik der Vorlesungen des Hrn. Prof. H. W. J. Thiersch über Katholicismus und Protestantismus. Würzburg 1847, 2 Abthlgn. Abth. I: Principienfragen; Abth. II: Rechtfertigung, Sacramente, Meßopfer.

[4]) Lehrbuch der Dogmengeschichte. Mainz 1837, 2 Bde.

seine nächste Umgebung, nämlich für seinen Lehrkreis in Bonn, etwas ganz Neues; Hermes hatte eine Dogmengeschichte auf katholischem Standpunkte für eine Unmöglichkeit erklärt [1]). Klee denkt hierüber anders. Die dogmatische Substanz — erklärt er in den Prolegomenen seiner Dogmengeschichte — ist von Anfang her mit dem Christentum und der Kirche zugleich gesetzt; ihre Formation geht in der Zeit vor sich. Als Prinzip der kanonischen Formation ist der heilige Geist, als Medium und Ort derselben die Kirche zu betrachten. Alle übrigen Potenzen, wie stark sie an dem Bildungsprozesse sich zu beteiligen scheinen, können dennoch für nichts weiter, als für die dem heiligen Geiste in der Kirche dienenden Okkasional- oder aber Instrumentalursachen angesehen werden. Den Typus für die Gestaltung und Systemisierung der Dogmengeschichte entlehnte Klee der Dogmatik; und wie diese, zerfällt ihm auch die Dogmengeschichte in einen generellen und speziellen Hauptteil, deren erster die dogmengeschichtliche Darstellung des Inhaltes der sogenannten generellen Dogmatik, der zweite die Geschichte der besonderen einzelnen Lehren und Dogmen der Kirche enthält. Bei dieser Art von Behandlung entfällt die Frage über die Periodisierung der Dogmengeschichte völlig; nach Klees Ansicht wäre eine Abteilung in Perioden nur auf eine sogenannte allgemeine Dogmengeschichte anwendbar, die jedoch in ihrer Getrenntheit von der speziellen nicht wohl möglich sei. In diesem Punkte dachte Schwane anders, der zunächst eine Dogmengeschichte des patristischen Zeitalters in Angriff nahm [2]), und derselben später eine Dogmengeschichte der mittelalterlichen Zeit folgen ließ [3]). Kuhn und Staudenmaier haben in ihren Werken über Dogmatik dem dogmengeschichtlichen Detail einen großen Raum gegönnt, nur ist Staudenmaiers Werk unvollendet geblieben, und auch Kuhn über die dogmatische Gotteslehre noch nicht hinausgekommen. Staudenmaier behandelt in seinem Werke die Lehren von Gott an sich und in seinem Wirken nach außen, von der Schöpfung, vom Menschen, von der Sünde.

---

[1]) Vgl. den hierauf bezüglichen Aufsatz in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Bd. I, S. 99—126.

[2]) Münster 1862, 1869.

[3]) Freiburg 1882.

Staudenmaiers Nachfolger auf dem Lehrstuhle der Dogmatik, Wörter, hat eine dogmengeschichtliche Monographie über die patristische Lehre von der Gnade begonnen [1]), welche das Verhältnis der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit bei den griechischen und lateinischen Vätern behandelt, und mit Augustinus abschließen soll. Zobels Arbeit [2]) ist verständig angelegt und zeigt Sinn für systemisierende Thätigkeit, enthält aber auffallende Lücken, und fällt in den die späteren Epochen der Dogmengeschichte behandelnden Partien gar zu mager aus. Grund dieses Mangels ist, daß er allenthalben nur die Abwehr des Irrtums von Seite der Kirche, nicht aber die innerkirchliche Entwickelung der dogmatischen Wahrheit und des Verständnisses dieser Wahrheit ins Auge faßte. Die umfassend angelegte mittelalterliche Dogmengeschichte Bachs [3]), die des Neuen und Anregenden vieles enthält, ist bis jetzt leider unvollendet geblieben. Wie und wie weit in Schmids „Geist des Katholicismus" einer vom katholischen Standpunkte aus zu unternehmenden Darstellung der Dogmengeschichte vorgearbeitet sei, ist schon oben hervorgehoben worden.

Auf die systematischen Darstellungen der kirchlichen Glaubenslehre übergehend haben wir zuerst einige gleichsam isagogische Arbeiten anzuführen, deren Zweck es war, eine in formeller und sachlicher Beziehung korrekte Gestaltung der katholischen Dogmatik zu ermöglichen. Zu diesem Behufe war es nötig, sich vor allem über den Begriff des kirchlichen Dogma zu verständigen, sich ferner genau zu orientieren, was nach der Lehre der Kirche de fide sei d. h. zum Komplexe der von der Kirche unverbrüchlich festgehaltenen Heilswahrheit gehöre, und was im Gegenteile nach ausdrücklichen Entscheidungen der Kirche als unstatthaft und mit dem Geiste und Inhalte der überlieferten Kirchen-

---

[1]) Freiburg 1856, Bd. I. Dazu kam seither: Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre. Freiburg 1866.

[2]) Dogmengeschichte der katholischen Kirche. Innsbruck 1865.

[3]) Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte oder die mittelalterliche Christologie vom 8. bis zum 16. Jahrhundert. Wien (1874 f.). I. Theil: Die werdende Scholastik. II. Theil: Anordnung der formalen Dialektik auf das Dogma von der Person Christi. Reaction der positiven Theologie.

lehre unverträglich zu erachten sei. In den Bereich der hierauf bezüglichen Orientierungen gehören die Untersuchungen Brenners über den Begriff des kirchlichen Dogma[1]), Phil. N. Chrismanns katholische Glaubensregel[2]) und Denzingers Enchiridion symbolorum et definitionum in rebus fidei, welches bereits wiederholte Auflagen erlebte und in jeder dieser Auflagen vermehrt und erweitert worden ist. Darstellungen der kirchlichen Dogmatik haben nach Brenner, der sein Werk wiederholt umgestaltete, außer Buchner[3]) und Hagel[4]), deren Arbeiten nun vergessen sind, Klee, Staudenmaier, Kuhn, Dieringer, Berlage, Friedhoff geliefert. Die generelle Dogmatik Klees faßt als integrierende Teile Pistik und Ekklesiastik in sich; die Spezialdogmatik handelt von Gott an sich und in seinem Wirken nach außen, in letzterer Beziehung von Gott dem Erschaffer, dem Erlöser, dem Heiliger, dem Vollender. Klees Dogmatik[5]) durfte bis zum Erscheinen des Staudenmaierschen Werkes als die hervorragendste unter den neueren Bearbeitungen der Dogmatik im katholischen Deutschland gelten. Reiche theologische Erudition, markige Fülle und Kürze, geistreiche Fassung und Exposition der dogmatischen Materien, große Vertrautheit mit der patristischen Theologie und demzufolge eine sehr ausgiebige und solide Behandlung des Traditionsbeweises, sind in Verbindung mit einer tiefgläubigen Gesinnung und strengkirchlichen Haltung die auszeichnenden Vorzüge der Leistungen Klees, welchen jedoch manche Mängel im ganzen und im einzelnen zur Seite gehen. Als solche

---

[1]) Ueber das Dogma. Zugleich Beantwortung der Frage: Wer wird selig? Landshut 1832. 2. Aufl. 1834.

[2]) Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum. Denuo edidit Ph. Jac. Spindler. Augsburg 1845.

[3]) Summa theol. dogm. in usum praelectionum publ. München 1829, 3 Bde.

[4]) Demonstratio religionis christianae catholicae. Augsburg 1831. — Aus den übrigen Schriften Hagels mögen hier noch genannt werden: Der Katholicismus und die Philosophie. Sulzbach 1823. — Apologie des Moses, 1828. — Theorie des Supranaturalismus, 1826. — Der Rationalismus im Gegensatze zum Christenthum, 1835. — Strauß' Leben Jesu aus dem Standpunkt des Katholicismus betrachtet. Kempten 1839.

[5]) Mainz, 1837, 3 Bde.; 3. Aufl. 1844.

Mängel werden einige inkorrekte Angaben und Bestimmungen Klees über das Verhältnis von Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie und die Beweisungsart des Daseins Gottes, über die Fortpflanzung der Menschenseelen, über das Los der ungetauft verstorbenen Kinder, über die unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter bezeichnet. Als christlicher Positivist mochte Klee wohl die Unmittelbarkeit des Erkennens zu sehr betonen, und damit ein Teil der berührten Mängel zusammenhängen. Indes gehört Klee zu jenen Männern, welche für ihr Zeitalter wahre Stützen und Leuchten katholischer Wissenschaftlichkeit waren und die Zuversicht auf die Möglichkeit und Vereinbarkeit einer glaubensinnigen Katholizität und Kirchlichkeit mit wissenschaftlicher Tiefe beleben und stärken halfen. Und nach Liebermann, der die Dogmatik wieder in streng kirchlicher Fassung vorzutragen begann, hat Klee das Verdienst, dem kirchlichen Positivismus theologische Tiefe und patristische Erudition eingegeistet zu haben; er weckte im katholischen Deutschland das Bewußtsein, daß man es in der kirchlichen Dogmatik mit einer mysteriös-tiefen und tiefsinnigen Wissenschaft zu thun habe, die auf Grund der Schrift über den Lehren und Traditionen der Väter erbaut sei.

Die durch Klee erweckte Ahnung von der Würde und Hoheit der kirchlichen Dogmatik mußte mächtig gehoben werden, als Staudenmaier mit dem Programm seiner Dogmatik hervortrat. Durchaus spekulativ gehalten, empfing sie von seinem Geiste die Bestimmung, „die in der Offenbarung und in ihren Thaten enthaltene göttliche Wahrheit, die im Wort und in der Erscheinung wohnende göttliche Idee zu erkennen;“ diese Idee sollte durch die in den Schriften der Kirchenväter und der späteren großen Theologen niedergelegten großartigen Anschauungen und tiefsinnigen Gedanken beleuchtet, und dadurch auch das lebendige Verhältnis der im heiligen Lehrwort der Offenbarung enthaltenen Wahrheit zum Streben und Ringen der Zeitbildung aufgezeigt werden; es sollten endlich in der organischen Totalität des dogmatischen Systems auch die durch eine starre Auseinanderhaltung von Dogmatik und Moral aus dem Bereiche der ersteren ausgeschiedenen Grundlagen der Theorie des christlichen Lebens aufgezeigt, oder vielmehr beide, christliche Ethik und Dogmatik, als ein

lebendiges Ganzes in einander verschmolzen werden. Wie sich das Werk in seiner vollständigen Ausführung gestaltet haben möchte, läßt sich aus dem nur zur Hälfte vorliegenden vierten Bande des Werkes entnehmen, der die Lehre vom Bösen und von der Sünde in einer fast unerschöpflichen Fülle und Vielseitigkeit ideeller Beleuchtungen darstellt; Höheres und Tieferes über den berührten Gegenstand möchte sich kaum bieten lassen. Kuhns Dogmatik hat vor jener Staudenmaiers den Vorzug einer geschlosseneren Haltung voraus, und verspricht, nach dem in zweiter Auflage vorliegenden Teile über Gottes Wesen und Eigenschaften zu urteilen, auf die Fragen der Schule, die in der Epoche der späteren Scholastik so eifrig diskutiert wurden und zuletzt ohne definitive Lösung beiseite gesetzt wurden, mit gründlichem Ernste einzugehen.

Von der mit mühsamem Fleiße lateinisch abgefaßten Dogmatik des Wiener Professors Schwetz, sowie von Bittners elegant geschriebenem Commentarius de civitate divina[1]) absehend wollen wir nur noch Dieringers und Berlages deutsch geschriebene dogmatische Werke einer näheren Erwähnung unterziehen. Die seither begonnenen umfassenden dogmatischen Theologien von Schneben und Heinrich sind bis jetzt noch bei weitem nicht zum Abschlusse gelangt und fallen überdies gleich den Werken von Simar, Gloßner und Katschthaler über die diesem Buche gezogene Zeitgrenze hinaus. Dieringer[2]) definiert die katholische Dogmatik als die Wissenschaft des Lehrbegriffes der katholischen Kirche. Als Aufgaben dieser Wissenschaft gibt er an: die Mitteilung der Dogmen der katholischen Kirche, die Eruierung derselben aus den Quellen des katholischen Lehrbegriffes, die Systemisierung und spekulative Begründung der auf dem bezeichneten Wege eruierten theologischen Wahrheiten. Diesen Aufgaben ist Dieringer innerhalb des engen Rahmens seines Lehrbuches in ausgezeichneter Weise gerecht geworden. Dieringer war ein gewandter Dialektiker; als Zögling der Tübinger Schule besaß er Sinn für eine geschmackvolle, den heutigen Bildungsverhältnissen angepaßte Darstellung des

---

[1]) Mainz 1845.

[2]) Lehrbuch der katholischen Dogmatik. Mainz 1847, 5. Aufl. 1866.

Gegenstandes, und war auf eine mit der geistigen Durchdringung des wissenschaftlichen Lehrstoffes verbundene organische Gliederung desselben bemüht. In der Systemisierung der dogmatischen Theologie wurde durch Dieringer augenscheinlich ein Fortschritt erzielt, den wir um so mehr betonen zu müssen glauben, als in ihm ein definitives Resultat der innerhalb der Tübinger Schule in Angriff genommenen aber nicht zu Ende geführten dogmatischen Werke von Staudenmaier und Kuhn vorliegt. Die Abteilung in generelle und spezielle Dogmatik sieht Dieringer als antiquiert an; die Dogmatik zerfällt ihm in die zwei Hauptpartien von dem Einen, dreipersönlichen Gotte und von der freien zeitlichen Wirksamkeit des Einen, dreipersönlichen Gottes. Sofern diese auf das durch Christus vollzogene Werk der Erlösung abzielt, gliedert sich die zweite Hauptpartie in drei Abteilungen, deren erste die Wirksamkeit des Vaters zur Grundlegung und Vorbereitung der Erlösung, die zweite die Vollbringung der Erlösung durch Gott den Sohn, die dritte die Wirksamkeit des heiligen Geistes zum Behufe der Zuwendung der Erlösung zum Inhalte hat. Diese dritte Abteilung faßt als besondere Hauptlehrstücke in sich: 1) Die Stellvertretung Christi auf Erden (Stellvertretung des Gottessohnes durch den heiligen Geist — Stellvertretung des Menschensohnes durch den Apostolat — der göttlich-menschliche Organismus der Stellvertretung Christi oder die Kirche), 2) die Thätigkeit der Kirche Christi auf Erden, 3) die Vollendung des Werkes Christi im Verlauf und nach Abschluß der kirchlichen Thätigkeit.

Wenn Dieringer sich auf ein gedrängtes Lehrbuch der Dogmatik beschränkte, so unternahm Berlage die Ausführung eines umfassenden Systemes der Dogmatik, dessen Ausarbeitung er sich gewissermaßen zum Werke seines Lebens machte[1]). Die verhältnismäßig größte Ausführlichkeit ist der Lehre von der Erlösung und von den Sakramenten gewidmet; die Lehre von der Kirche hat im Systeme der Dogmatik keine Stelle erhalten, wird also als Grundlage des Systems vorausgesetzt. Unter den umfangreicheren Bearbeitungen der katholischen Dogmatik aus neuerer Zeit ist Berlages Werk das einzige, welches im

[1]) Katholische Dogmatik. Münster 1839—64, 7 Bde.

Laufe eines Vierteljahrhunderts zu Ende geführt wurde. Das von Berlage angestrebte Ziel war eine klare Exposition und tiefere wissenschaftliche Begründung des biblisch-kirchlichen Dogma; als die drei wesentlichen Aufgaben und Funktionen der Dogmatik bezeichnet er die exegetisch-biblische, historisch-traditionelle und systematisch-wissenschaftliche. Die eine und andere seiner besonderen Anschauungen, die er sich im Gegensatze zum hermesischen Semirationalismus gebildet hatte, glaubte er im Laufe der Jahre modifizieren zu müssen; dahin gehören gewisse, in der Einleitung ausgesprochene Ansichten über den Ursprung der Gottesidee, über die Bedeutung der Beweise für Gottes Dasein u. s. w. Eine nachfolgende Überarbeitung der Einleitung sollte die Verbesserungen dieser nunmehr von Berlage als unzulässig erkannten Auffassungen bringen, blieb aber ungedruckt.

Angesichts des Umstandes, daß von den ausführlicheren Bearbeitungen der Dogmatik bisher nur eine einzige zum vollen Abschlusse gedieh, ist es erfreulich, daß die Sakramentenlehre mit mehreren ausgiebigen Spezialarbeiten bedacht wurde. Dahin gehören die dogmatischen Monographien Klees über die Beicht und die Ehe, welche jenen Brenners über andere Sakramente ergänzend zur Seite traten; ferner Oswalds Auseinandersetzung und Entwickelung der gesamten Sakramentenlehre[1]) und C. v. Schäzlers ausführliche Arbeit über das opus operatum des katholischen Sakramentes mit vorzugsweiser Bezugnahme auf die Anschauungen der spekulativen Scholastik[2]). Im übrigen greift letztere Arbeit, wie schon ihre eben angegebene Grundtendenz anzeigt, wesentlich in die, im Laufe des letzten Decenniums mächtig gewordenen Bestrebungen zur Resuscitation der Lehren und Traditionen der älteren spekulativen Theologie ein, und will den christlichen Supranaturalismus in Bezug auf die sakramentale Frage mit Energie und vollwichtiger Betonnng zur Geltung bringen.

---

[1]) Die dogmatische Lehre von den heil. Sacramenten der katholischen Kirche. Münster 1856, 2 Bde., 1877, 4. Aufl. Diesem Werke ließ Oswald seither weitere monographische Darstellungen der Eschatologie und Charitologie folgen.

[2]) München 1860.

Wir hörten oben Staudenmaier die Abtrennung der theologischen Ethik von der Dogmatik beklagen. Damit sollte zunächst kein Tadel gegen vorliegende selbständige Bearbeitungen der theologischen Moral ausgesprochen, sondern bloß auf den lebendigen, unzerreißbaren Zusammenhang der christlich-kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre hingewiesen werden, welchen übrigens auch noch nach und trotz Sailer mehrere katholische Moralisten aus den Augen verloren hatten. Sailer fand zwar an dem ihm nächstfolgenden Darsteller der christlichen Moral J. M. Ruef[1]) keinen seiner ganz unwürdigen Nachfolger, dem es jedoch an dem Geistesreichtum und an der wissenschaftlichen Haltung seines Vorgängers merklich fehlte. Ambros Stapf in Brixen[2]) knüpfte an Oberrauch und Schenkl an, setzte die Moral zur Glaubenslehre in innige Beziehung, stellte die Philosophie ins richtige Verhältnis zur Offenbarung, und kehrte allenthalben das Christlich-Eigentümliche in der Auffassung des Sittlichen hervor. Dabei fehlte es jedoch seiner Arbeit an tieferer Systematik, und in formeller Beziehung auch an der nötigen Bündigkeit und Präzision; die der sogenannten Ethik angefügte Asketik entbehrt der wissenschaftlichen Durcharbeitung und Durchbildung fast ganz, was übrigens kaum leicht anders kommen konnte, wenn sie aus dem lebendigen Zusammenhange der Ethik herausgerissen gewissermaßen nur in Form eines Anhanges behandelt wurde. G. Braun[3]) und Vogelsang[4]) bearbeiteten die Moraltheologie vom hermesischen Standpunkte[5]), Schreiber[6]) substituierte der Moraltheologie eine moralphilosophische Darstellung der Sittenlehre mit religiöser Grundlage und Durchbildung. Wenn er eine solche Behandlung eine theologische im Gegensatze zur philosophischen nannte, so konnte er sich unter letzterer nur einen moralischen Intellektualismus gedacht

---

[1]) Leitfaden der christlichen Moral. Dillingen 1824; 2. Aufl. 1829, 3 Bde.

[2]) Theologia moralis in compendium redacta. Innsbruck 1832, 2. Auflage 1842.

[3]) System der christkatholischen Moral. Trier 1834, 2 Tle.

[4]) Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. Bonn 1834, 3 Tle.

[5]) Vgl. Macks Rezension beider Werke in der Tübinger Quartalschrift 1840, S. 377—396.

[6]) Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1831 f., 2 Tle. Vgl. Lüfts Rezension in den Gießener Jahrbüchern, 1834, Bd. II, S. 413—445.

haben, der eben nicht Philosophie, sondern eine philosophische Einseitigkeit ist. Hirscher setzte in seinem berühmten Moralwerke[1]) den Bekenntnisinhalt der katholischen Kirchenlehre als den einzig wahren voraus, auf dessen Grund er sein Werk aufführen will; sofern man eine gebildete und wissenschaftliche Aussprache des christlichen und kirchlichen Bewußtseins eine theologische Arbeit zu nennen berechtiget ist, wird man seine Moral als eine theologische zu bezeichnen sich gedrungen fühlen. Die nächstliegende und von Hirscher selber gewählte Bezeichnung ist aber jene einer christlichen Moral, welche sich für sein Werk nach der ganzen Haltung desselben als die angemessenste erweist. Die christliche Moral wird von Hirscher definiert als die wissenschaftliche Erkenntnis und Lehre von der durch Christus vermittelten wirklichen Wiederkehr des Menschen zur Kindschaft Gottes. Diese Wiederkehr und Wiedervereinigung mit Gott soll dargestellt werden 1. in ihrem tiefsten Grunde, 2. in ihrem lebendigen Hervorgehen aus diesem Grunde, und 3. in ihrem Dasein und in ihren Früchten. Daher die Dreigliederung des Werkes, in welchem allenthalben das christliche und das rationale, theologische und psychologisch-anthropologische, wissenschaftliche und erbaulich betrachtende, doktrinelle und praktische Element sich innigst durchdringen. In dieser Wechseldurchdringung, in der organischen Fülle und Rundung, sowie endlich in der genetischen Entwickelung und plastischen Gestaltung des Lehrstoffes bestehen die Vorzüge des Hirscherschen Werkes in Hinsicht auf seine wesentliche Form; in der tiefsinnigen Christlichkeit das Verdienst des Werkes in Hinsicht auf den Geist desselben. Wenn ihn in jüngeren Jahren das Streben nach innerlicher Auffassung der christlichen Wahrheit unter den Einflüssen der damaligen Zeitbildung zu Äußerungen und Urteilen veranlaßte, welche später Mißbilligung erfuhren, so hat er selber durch unablässige Besserungen seines Werkes und andere unzweifelhafte Kundgebungen auf das Entschiedenste die aufrichtige Kirchlichkeit seiner Gesinnung an den Tag gelegt; die letzten Auflagen seiner Moral bieten, wie auch Kleutgen zugesteht[2]), nichts dar, was vom Standpunkte strenger

[1]) Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit. Tübingen 1835, 5. Aufl. 1851.

[2]) Theologie der Vorzeit, Bd. I, S. 31.

Kirchlichkeit irgendwie verfänglich erscheinen möchte[1]). Die nach Hirschers christlicher Moral erschienenen moraltheologischen Werke von Probst, Martin, Fuchs, Jocham, Bittner bezeichnen das Stadium des Überganges zu einer neuen Gestaltung der Moral als theologischer Disziplin. Martins „katholische Moral" hat sich vorzüglich als Lehrbuch vielfach empfohlen und infolgedessen in wiederholten Auflagen verjüngt. Jocham hat in seinem Werke zahlreiche Beweise einer fleißigen Belesenheit in den großen Theologen des Mittelalters gegeben, Bittner eine rühmenswerte Bekanntschaft mit der altklassischen Literatur bekundet, und seine geschmackvolle Arbeit durch eine reiche, glücklich wählende Exemplifikation belebt. Fuchs schloß sich an die jüngere theologisch-spekulative Schule in München an, und lieferte ein Werk, das ebensosehr durch Glätte und Eleganz der Form, wie durch exakte Präzision in der Durchführung vieler Einzelnheiten, und endlich durch gebildeten Geschmack, durch die spekulative Haltung und positive Kirchlichkeit im ganzen und allgemeinen einen entschieden günstigen Eindruck für sich erweckt, in der Grundgliederung aber verfehlt ist, die trotz aller Aufstutzung durch die spekulative Terminologie des Verfassers keine andere, als die alte formalistische in Ethik und Asketik ist, unter beifolgender Subdivision der Ethik in einen allgemeinen und besonderen Teil. Generelle Ethik, spezielle Ethik, Asketik — dies sind die drei Grundglieder der spekulativ-trilogischen Gliederung des Fuchsschen Werkes. Ähnliche willkürliche und gemachte Dreigliederungen finden sich auch in den Subdivisionen der drei Hauptteile. Gleichwohl besitzt das Werk manche glänzende Vorzüge, und die von dem verewigten Verfasser in die erste Auflage des Freiburger Kirchenlexikons gelieferten Artikel über moraltheologische und moralphilosophische Materien bekunden reichlich und zur Genüge seine sachkundige Tüchtigkeit im Fache der wissenschaftlichen Moral[2]).

[1]) Eine einläßliche kritische Würdigung des Werkes Hirschers behielten wir der nachfolgend erwähnten zweiten Ausgabe des Systems der Ethik vor.

[2]) Der von mir im „System der christlichen Ethik" (Regensburg 1850 ff., 3 Bde.) unternommene Versuch einer spekulativen Darstellung der kirchlichen Ethik ist im Jahre 1888 in verbesserter Gestalt unter völliger Umarbeitung des ersten Bandes neu herausgegeben worden.

Hirscher setzte sein Moralwerk in eine engste Beziehung zu den Aufgaben der pastoralen Thätigkeit, und legte deshalb mit Recht auf den zweiten Teil seines Werkes, welcher von der Geburt und Entwickelung des Gottesreiches in den Menschenseelen handelt, ein besonderes Gewicht, soweit derselbe zugleich eine Anleitung zur Führung und Stützung der Schwachen, zur Heilung und Besserung der sittlich Kranken, zur Weiterführung der Anfänger im Heile und überhaupt eine christliche Erziehungslehre enthält. Er schrieb aber nebstdem noch ein besonderes Werk, als dessen Aufgabe er bezeichnete, zu zeigen, wie der Seelsorger unter Grundlegung der Kräfte der menschlichen Seele und ihrer Gesetze mittels des Wortes und dessen Übung die Christenkinder zu volljährigen Gliedern der Gemeinde heranbilden d. i. zu einem Glauben, der in Liebe thätig ist, führen möge. Dies ist Hirschers berühmte Katechetik[1]), welche den Dienst des an die Jugend gerichteten priesterlichen Lehrwortes nach seinem ganzen Umfange unter Herbeiziehung der im kirchlichen Kultus und in der kirchlichen Disziplin gebotenen Momente zur Fruchtbarmachung des Wortes behandelt. Er selber deutet an, in welch hohem Sinne er seine Aufgabe gefaßt, wenn er bemerkt, er wünsche und hoffe durch die Beleuchtung der Aufgaben und Funktionen eines priesterlichen Katecheten eine für die herrschende Zeitstimmung angemessene Apologie des geistlichen Standes geschrieben und in vielen seiner Brüder das Selbstgefühl ihres hohen und weltbeglückenden Berufes aufs neue angeregt zu haben. Hirscher ließ seiner Katechetik bald auch einen Katechismus nachfolgen, und regte durch die Veröffentlichung dieser seiner Arbeit eine für den religiösen Volksunterricht hochwichtige Angelegenheit an, welche in letzterer Zeit wiederholt und mit Eifer besprochen worden ist. Sengler, Mack, J. Schuster, Mey, der Mainzer Katholik haben die Katechismusfrage bei verschiedenen Anlässen und unter den mannigfaltigsten Gesichtspunkten durchgesprochen und beleuchtet, Deharbe einen neuen Katechismus geliefert. Die Bearbeitung des Katechismus wurde für Hirscher auch Anlaß zur Abfassung seines „Lebens Jesu Christi“, welchem er später

---

[1]) Tübingen 1831, 4. Aufl. 1840; ebendas. S. 13 ff. die katholische Literatur der Katechetik.

zu erbaulichen Zwecken sein anmutreiches und gemütvolles Leben der Gottesmutter Maria folgen ließ. Unter dem anregenden Einflusse der Hirscherschen Schriften versuchte sich Dursch in der wissenschaftlichen Darstellung einer christlich-kirchlichen Pädagogik[1]), welcher das geistverwandte encyklopädische Unternehmen von Rolfus und Pfister[2]) nachfolgte.

Was die Katechese für die Unmündigen und Kleinen, soll die homiletische Thätigkeit in ihrer Art für die Mündigen und Erwachsenen leisten. Sie ist ebenso wie erstere die Sache eines besonderen Kunstgeschickes, nur in einer anderen Art und in einem anderen Stile. Der neueren katholisch-theologischen Literatur fehlt es nicht an mancherlei theoretischen Anleitungen zur Einführung in die Kunst der heiligen Rede. Die Idee der heiligen Rede ist am schönsten in der Encyklopädie des verewigten Staudenmaier entwickelt, der sie als ein erhabenes Kunstwerk des von der Macht einer christlichen Idee ergriffenen Geistes darstellt. „Wie das Thema aus dem Texte, so entwickelt sich die ganze Predigt aus dem Thema ... Die rechte Predigt ist daher die, in welcher, wie in der Musik, das Eine Thema in gelungenen, immer neuen, aber stets in einer höheren und tieferen Bedeutung vorkommenden Variationen wiederkehrt". Jede Predigt soll ein Stück Theologie sein, und das Ganze der Theologie nach einer bestimmten Seite, unter einem bestimmten Gesichtspunkte, auf individuelle Weise zur Anschauung bringen. Die priesterliche Beredsamkeit ist die erhabenste, und soll ihres erhabenen Gegenstandes mächtig sein, der kein geringerer ist, als das Wort der ewigen Wahrheit und die Thaten und Verheißungen Gottes, in welchen der Ewige sich selber, seine Macht und Huld und seinen Willen uns geoffenbaret hat. Praktische Winke zur Vermeidung von Fehlern und Verstößen in Behandlung des geistlichen Redestoffes und für die Ausübung des Homiletenberufes im allgemeinen erteilte J. E. Veith in einer Reihe von Humoresken, die er

[1]) Pädagogik oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens. Tübingen 1851.

[2]) Real-Encyclopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens nach katholischen Principien unter Mitwirkung geistlicher und weltlicher Schulmänner bearbeitet u. s. w. Mainz 1863 ff.

Glossen eines Kirchendieners über die Diener der Kirche betitelte. Theoretische Unterweisungen über die geistliche Redekunst finden sich in jedem Pastoralwerke; besondere Werke darüber schrieben Fluck, Lutz, Schleiniger — Lutz in nächstem Anschlusse an Maury und Audisio, Schleiniger unter Benutzung der Winke und Regeln von Geistesmännern alter und neuerer Zeit, und mit Hindeutung auf die dem deutschen Volksgemüte angemessene Behandlung der kirchlichen Predigt. Zu den vorzüglichsten homiletischen Leistungen der Neuzeit gehören die Arbeiten von Veith, Hirscher, Diepenbrok, H. Förster, Dieringer, Laurent; von einzelnen berühmten Rednern, welche durch ihr mündliches Wort mächtig zündeten und weckten, wie F. L. Zach. Werner, sind keine, oder doch nur ungenügende Aufzeichnungen des Gesprochenen vorhanden. Kehrein schrieb eine interessante Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit bei den Deutschen in zwei Bänden[1]), deren erster die Geschichte, der zweite Proben und Exemplifikationen der Geschichte enthält. Brischar unternahm eine kritisch gesichtete Herausgabe der katholischen Kanzelredner Deutschlands in den letzten drei Jahrhunderten[2]).

Die katholische Liturgik wurde in neuerer Zeit zuerst von F. X. Schmid ausführlich bearbeitet[3]). Das Werk empfahl sich durch Reichhaltigkeit des Stoffes, welcher unter vier Hauptrubriken untergebracht wurde: Liturgik der Sakramente, Liturgik der Benediktionen, der Gebetsformularien, Liturgik der heiligen Zeiten, Örter, Sachen, Gänge und Gesellschaften. Schmids Werke folgten die Liturgica Sacra von Marzohl und Schneller[4]), und die Liturgik von Hnogek[5])

---

[1]) Regensburg 1843.

[2]) Schaffhausen 1867 ff.

[3]) Liturgik der christkatholischen Religion. Passau 1832, 2. Aufl. 1835, 3 Bde. — Vgl. Lüfts Rezension in den Gießener Jahrb. (1834), Bd. III, S. 229—339.

[4]) Liturgica sacra oder Gebräuche und Alterthümer der katholischen Kirche sammt ihrer Bedeutung nachgewiesen aus der heil. Schrift, den Schriften frühester Jahrhunderte, seltenen Codices u. s. w. Luzern 1834—43, 5 Bde.

[5]) Christkatholische Liturgik u. s. w. mit Berücksichtigung der in den österreichischen Staaten und in der Leitmeritzer Diöcese insbesondere über die katholische Liturgie bestehenden Verordnungen. Prag 1835—42, 5 Bde.

— erstere eine schätzbare Materialiensammlung und die liturgisch-archäologische Forschung von wirklichem Werte. Einer geistvolleren, und der Erhabenheit und Würde des Gegenstandes angemessenen Behandlung der Theorie des Kultus wurde zuerst durch Staudenmaiers „Geist des Christenthums" [1]) Bahn gebrochen, worauf Lüft sein schönes und gehaltvolles, und zugleich mit echt wissenschaftlichem Geiste angelegtes Werk über die allgemeine Liturgik folgen ließ [2]). Die Trefflichkeit desselben macht lebhaft bedauern, daß es dem Verfasser nicht gegönnt war, auch die sogenannte spezielle Liturgik in ähnlicher Weise und in ähnlichem Geiste zu bearbeiten. Der vorliegende allgemeine Teil des Werkes oder die allgemeine Liturgik handelt nach einer echt wissenschaftlichen Einleitung und Orientierung über Begriff und Inhalt des Gegenstandes, Quellen, Literatur der Liturgik in zwei Hauptabteilungen: 1. von den allgemeinen Grundlagen und Prinzipien des katholischen Kultus; 2. von den allgemeinen Bestandteilen und Formen des Kultus. Die Erörterung über die allgemeinen Prinzipien des katholischen Kultus gliedert sich in die drei Hauptstücke: Wesen und Zweck des katholischen Kultus (latreutischer, ethischer, sakramentaler Zweck), Form des katholischen Kultus, Vollziehung des Kultus (kirchliches Sacerdotium und Ministerium). Die zweite Hauptabteilung gliedert sich in die zwei Abschnitte von den Grundthätigkeiten des katholischen Kultus und von den allgemeinen begleitenden und dienenden Formen des katholischen Kultus. Die Grundthätigkeiten werden in natürliche (Gebet, Gesang, liturgische Lesung und Lehrverkündung) und sakramentale eingeteilt; unter den begleitenden Formen versteht Lüft den natürlichen oder durch kirchliche Normen festgesetzten Ausdruck der Andacht, unter den dienenden Formen die gesamte Organisation und Symbolik des Kirchenbaues. Die in allen einzelnen Abschnitten des Werkes enthaltenen reichen und ausgiebigen Nachweisungen theologischen, dogmengeschichtlichen, kunstgeschichtlichen Inhaltes erhöhen nicht nur den Wert und die Brauchbarkeit des Werkes,

---

[1]) Geist des Christenthums, dargestellt in den heil. Zeiten, in den heil. Handlungen und in der heil. Kunst. Erste Auflage. Mainz 1835, 2 Bde.

[2]) Liturgik oder wissenschaftliche Darstellung des katholischen Cultus. Mainz 1844, 2 Bde.

sondern machen es als integrierende Teile desselben eigentlichst erst zu dem, was es ist. Fast gleichzeitig mit demselben erschien eine andere schöne Arbeit, Kössings „liturgische Vorlesungen über die heilige Messe“ [1]), in welchem die altehrwürdige Meßliturgie der katholischen Kirche mit den Mitteln einer ebenso gewählten als geschmackvollen theologischen Erudition beleuchtet wird. — Auf diese Vorarbeiten gestützt, hat schließlich Fluck eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung der katholischen Liturgik unternommen [2]), welcher das Verdienst, die Bearbeitung dieser theologischen Disziplin im ganzen und einzelnen weiter gefördert zu haben, nicht versagt werden kann [3]). Ferd. Probst hat mehrere Einzelpartien der Liturgik in rubrizistischer und pastoraler Beziehung tüchtig und gründlich durchgearbeitet, Hettinger [4]) eine ansprechende und geschmackvolle Apologie der lateinischen Kirchensprache geliefert.

Die Pastoraltheorie wurde in neuerer Zeit von Amberger, Pohl und Kerschbaumer, sowie von den Priestern aus dem Redemtoristenorden: Fr. Vogl, Benger und Hayker bearbeitet. Vogl lieferte eine neue Bearbeitung des teilweise schon von G. F. Wiedemann umgestalteten Pastoralwerkes von Gollowitz, welches zu Anfang des Jahrhunderts erschienen war, und im Laufe eines halben Jahrhunderts es zu sechs Auflagen brachte. Die Gliederung des Werkes ist höchst einfach, und erinnert hierin an die Pastoralwerke vor und neben Sailer; es handelt vom Seelsorger als Vorbild der Gläubigen, als Lehrer und Sakramentspender. Die einschlägigen Schriften von Widmer [5]) und Zwickenpflug [6]) waren Aussprachen des Bedürfnisses einer Vertiefung der Pastoral im kirchlichen Geiste, und bilden insofern den Übergang zu Ambergers Werke [7]), welches seiner ganzen

[1]) Villingen 1844; 2. Aufl.: Regensburg 1856.

[2]) Katholische Liturgik. Regensburg 1853—55, 2 Bde.

[3]) Vgl. Tübinger Quartalschrift 1856, S. 136—148.

[4]) Die Liturgie der Kirche und die lateinische Sprache. Vier Vorträge. Würzburg 1856.

[5]) Vorträge über Pastoraltheologie. Luzern 1839.

[6]) Grundzüge einer Pastoral im Geiste Christi und seiner heiligen Kirche. Regensburg 1844.

[7]) Pastoraltheologie. Regensburg 1850 ff., 3 Tle. in 4 Bänden.

Anlage nach ein Lesebuch für die praktischen Seelsorger zu ihrer geistigen Erfrischung und zur Stärkung und Belebung ihres Berufseifers sein sollte, und zufolge des von Amberger angeschlagenen Tones auch in den Kreisen, auf die es berechnet war, mit freudiger Teilnahme aufgenommen wurde. Die salbungsvolle Sprache, der Ton der kirchlichen Begeisterung, die reiche Fülle von Belesenheit in den klassischen Werken der erbaulichen und praktischen Theologie, namentlich aus der patristischen Epoche, die aller begrifflichen Trockenheit aus dem Wege gehende lebendig frische Darstellung und Schilderung machen Ambergers Pastoraltheologie zu einem Buche, wie es der von seinen praktischen Verrichtungen ermüdete Seelsorger für seine Mußestunden wünscht; er will Mehreres und anderes hören, als er während seiner theologischen Lernzeit vernommen hat, aber es soll ihm in einer Form geboten werden, die den Formen des Denkens und Fühlens, in welche er sich selber hineingelebt hat, möglichst homogen ist. Dabei entbehrt Ambergers Werk durchaus nicht der tieferen wissenschaftlichen Anlage; es hat im Gegenteile in dieser Beziehung einen merklichen und bedeutsamen Fortschritt erzielt, sein Werk ist vielleicht das durchgebildetste und jedenfalls vollständigste Pastoralwerk der neueren Zeit. In vier Bücher zerfallend, bietet es im ersten Buche eine „Grundlegung“ d. i. Aufweisung der Fundamente der geistlichen Berufswirksamkeit, das zweite Buch, vom „Pastoralamt“ handelnd, entwickelt die Idee des geistlichen Amtes, das dritte Buch handelt vom Pastoralleben, das vierte vom Pastoralwirken nach der dreifachen Seite der pastoralen Berufsthätigkeit als Nachbildung der drei Ämter Christi, des prophetischen, priesterlichen und königlichen Amtes.

Für die katholische Kirchenrechtswissenschaft begann eine neue Epoche mit Philipps' berühmtem Werke[1]), welches, unvollendet geblieben, nur in seinem allgemeinen Teile sich vollkommen überschauen läßt. Der Verfasser teilt nämlich das Kirchenrecht in ein allgemeines und besonderes ein; der allgemeine Teil handelt in zwei Büchern von den allgemeinen Grundsätzen und von den Quellen des Kirchenrechtes, der besondere Teil sollte in drei Büchern von Christi König-

---

[1]) Kirchenrecht. Regensburg 1845 ff.; 5 Bde.

tum, Lehramt und Hohenpriestertum handeln. Von den drei Büchern des besonderen Teiles liegt nur das erste vor. Das Werk beruht durchaus auf genauester und sorgfältigster Quellenforschung, von welcher jedes Blatt und jede Seite der einzelnen Bände Zeugnis ablegt. Die Haltung ist streng kirchlich, zugleich aber streng wissenschaftlich, mit jenem Takte und Geschicke, welchen der Verfasser durch vieljährige staatswissenschaftliche und rechtsgeschichtliche Studien sich erworben hatte. In den „allgemeinen Grundsätzen" werden die christlich-theologischen und christlich-kirchlichen Voraussetzungen entwickelt, auf welchen das System des katholischen Kirchenrechtes ruht; diese Entwickelungen laufen in eine Beleuchtung des Verhältnisses der Kirche zur menschlichen Gesellschaft aus, welche Beleuchtung aus den letzten Partien des zweiten Bandes sich in den dritten hinüberzieht und denselben vollständig füllt. Zweifelsohne ist diese Partie eine der interessantesten des Werkes, die auch demjenigen, der keine Aufschlüsse in kirchenrechtlichen Dingen sucht, Belehrungen und Orientierungen der mannigfaltigsten Art vom allgemeinen geschichtsphilosophischen Standpunkte darbietet. Zufolge seiner universalkirchlichen Haltung läßt das Werk die Bedeutung des kirchlichen Primates entschiedenst in den Vordergrund treten, und stellt sich dadurch ebenso entschieden allen territorialkirchlichen, staatskirchlichen und nationalkirchlichen Systemen des Kirchenrechtes entgegen. Der Organisation und dem Geschäftsgange der römischen Kurie ist ein ganzer Band, der letzte der erschienenen Teile des Werkes gewidmet. Ein für Universitätshörer abgefaßtes „Lehrbuch des Kirchenrechtes" [1]) in einem starken, weitschichtigen Bande enthält das System des Verfassers in einem kürzer gefaßten Überblicke. Neben Philipps' Lehrbuch ist Roßhirts „Kanonisches Recht" [2]) und Schultes „Katholisches Kirchenrecht" [3]) hervorzuheben, welchem der in Richters Schule gebildete Verfasser früher schon ein „System des allgemeinen katholischen Kirchenrechtes"

[1]) Regensburg 1859.

[2]) Schaffhausen 1857. Die Formlosigkeit dieses Buches mit Grund bemängelt von Schulte: Gesch. d. Quellen u. s. w. S. 358.

[3]) Gießen 1860, 2 Bde. Der zweite Band handelt von den Quellen des katholischen Kirchenrechts.

mit Berücksichtigung der Besonderheiten desselben in den verschiedenen deutschen Staaten hatte vorausgehen lassen. Auch das „Lehrbuch“ desselben Verfassers [1]) stellt das allgemeine Kirchenrecht mit besonderer Rücksicht auf die Staatsgesetze in Österreich und den übrigen deutschen Bundesstaaten dar; juristische Schärfe und streng wissenschaftliche Haltung mit genauen und einläßlichen Notizen und Verweisungen literargeschichtlichen Inhaltes sind auszeichnende Vorzüge der kirchenrechtlichen Arbeiten Schultes. Das im Lehrbuch eingenommene System gliedert den Stoff in vier Bücher: 1) Leitung der Kirche durch die Hierarchie; 2) Rechtsverhältnisse der Kirchenglieder; 3) Vermögensrecht; 4) Recht des Unterrichtes.

Unter den bayerischen Bearbeitern des katholischen Kirchenrechtes that sich im Anschlusse an Frey, Scheill u. s. w. in neuerer Zeit M. Permaneder hervor [2]), in dessen kirchenrechtlichem Handbuche sich die Literatur der für die theologischen Schulen Bayerns abgefaßten Unterrichtsbücher fortsetzt. Übrigens strebt Permaneder trotz der von ihm verfolgten praktischen Unterrichtszwecke doch entschieden eine strengsystematische, wissenschaftliche Form und Gliederung seines Buches an, welches ihm in fünf Teile zerfällt. Der erste und zweite Teil enthalten Grundlegung und Quellen, im dritten wird von der Verfassung der katholischen Kirche, im vierten von der Regierung, im fünften von der Verwaltung der Kirche gehandelt. Unter die Regierungsgewalt wird die Gesetzgebung und Gesetzvollziehung samt der geistlichen Rechts- und Gerichtspflege subsumiert, die Verwaltung gliedert sich in Verwaltung des Lehramtes, des Kultus und der Sakramente, der Ehe namentlich, und des Kirchenvermögens. Ob diese Gliederung ganz glücklich war, möchte sich mit Beziehung auf die dem Ehrenrechte im Systeme zugewiesene Stellung billig bezweifeln lassen. Rücksichtlich der für eine richtige Gliederung und

[1]) Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes. Gießen 1863. Die übrigen kanonistischen Arbeiten Schultes verzeichnet in seiner Gesch. d. Quellen u. s. w. S. 437 f.

[2]) Handbuch des gemeingiltigen katholischen Kirchenrechtes mit steter Rücksicht auf die katholisch-kirchlichen Verhältnisse Deutschlands und insbesondere Bayerns. Landshut 1846, 2 Bde.

Gruppierung des kirchenrechtlichen Lehrstoffes sich ergebenden Schwierigkeiten ist bei dieser Gelegenheit an eine schon oben erwähnte Abhandlung von Buß zu erinnern, der die ihm geläufige tetradische Teilung auch auf das Kirchenrecht anwendet, und dasselbe in vier Hauptteile, einen fundamentalen, historischen, dogmatischen und praktischen, jeden derselben abermals viergliedrig, scheidet. Das Nähere ist in Buß' Abhandlung selber nachzusehen[1]).

In Österreich stagnierte die wissenschaftliche Bearbeitung des Kirchenrechtes, bis die politischen Umwälzungen des Jahres 1848 auch in den bisherigen kirchlichen Verhältnissen eine Änderung zuwege brachten. Da wurden denn auch die Stimmen wohldenkender Männer laut, welche seit langem das kirchenpolizeiliche Staatsrecht Österreichs als einen geistlahmen und verknöcherten Anachronismus erkannt hatten, mit welchem in der nun beginnenden neuen Ordnung der Dinge aufgeräumt werden müsse. Der k. k. Appellationsrat J. Beidtel ließ im Jahre 1849 ein Buch erscheinen[2]), in welchem dieser Überzeugung ein entschiedener Ausdruck verliehen, und im Gegensatze zu dem bisher üblichen österreichischen Staatskirchenrechte vom kanonischen Rechte als solchem nach seiner wahren universalkirchlichen Bedeutung die Rede war. Bald darauf gab der k. k. Professor der Rechte Th. Pachmann sein kirchenrechtliches Lehrbuch heraus[3]), gleich Beidtels Schrift eine längst vorbereitete Arbeit, welche jedoch erst nach Beseitigung der vormärzlichen Zustände unbehindert ans Licht treten konnte. Seither ist das Kirchenrecht für österreichische Verhältnisse von Schöpf in Salzburg, Ginzel in Leitmeritz, Aichner in Brixen bearbeitet worden; von ersterem in engem Anschlusse an Phillips, von Ginzel in der Dreiteilung des Kirchenrechtes in Verfassungsrecht, Personenrecht und Sachenrecht, während Aichner Verfassung und Verwaltung der Kirche zum Grundteilungsprinzipe seines Buches macht.

---

[1]) Vgl. Freiburger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1842, Bd. VII, S. 198 ff.

[2]) Das kanonische Recht, betrachtet aus dem Standpunkte des Staatsrechtes, der Politik, des allgemeinen Gesellschaftsrechtes und der seit dem Jahr 1848 entstandenen Staatsverhältnisse. Regensburg 1849.

[3]) Wien 1851.

Von besonderer Wichtigkeit wurde für das in kirchlicher Beziehung neugestaltete Österreich die Bearbeitung des Eherechtes und ein methodisches Studium des kanonischen Prozeßverfahrens. Letzteres machte Feßler zum Gegenstande seines Studiums und seiner Lehrvorträge an der Wiener Hochschule, veröffentlichte auch eine besondere Schrift darüber. Das konkordatmäßig systemisierte neue Eherecht wurde von Kutschker und M. Binder erläutert; auch Schulte schrieb sofort nach Publizierung des neuen Ehegesetzes eine kurze Erläuterung desselben, sowie eine Darstellung des geistlichen Ehegerichtsprozesses. Im außerösterreichischen Deutschland machten sich als Bearbeiter des kirchlichen Eherechtes in den letzten Decennien Knopp, Uhrig, H. v. Sicherer bekannt.

Unter denjenigen, welche die Kirchenrechtswissenschaft durch gelehrte Detailforschung oder streng wissenschaftliche Bearbeitung spezieller Fragen und Partien bereicherten, sind im besonderen Augustin Theiner[1]), Kunstmann in München, Roßhirt in Heidelberg, Hüffer in Bonn, Maassen in Wien, Kober in Tübingen hervorzuheben. Kobers kanonistische Abhandlungen über den Kirchenbann und die Suspension haben als vielverheißende und echtwissenschaftliche Arbeiten die verdiente Würdigung gefunden. Kunstmann edierte die lateinischen Pönitentialbücher der Angelsachsen mit einer geschichtlichen Einleitung, gab zum erstenmale die Kanonensammlung des Remedius von Chur vollständig und mit kritischen Erläuterungen heraus; das Kölner Zerwürfnis gab ihm Anlaß, die gemischten Ehen unter den christlichen Konfessionen Deutschlands zum Gegenstande einer geschichtlichen Beleuchtung zu machen. Roßhirt versuchte sich in einer Geschichte des kanonischen Rechtes im Mittelalter, der man allerdings eine sorgfältigere Durcharbeitung hätte wünschen mögen, immerhin aber in Hinsicht auf eine Menge anregender Orientierungen sich zum Danke

[1]) De romanorum Pontificum epistolarum decretalium collectionibus et de Gregorii IX decretalium codice. Leipzig 1828. — Recherches sur plusieurs collections inédits de decretales du moyen-age. Paris 1832. — Ueber Ivo's vermeintliches Decret. Mainz 1832. — Disquisitiones criticae in praecip. canonum et decretalium collectiones seu continuatio Syllog. dissert. Gallandii. Rom 1836.

verpflichtet fühlen kann. Auch Hüffers Arbeiten sind rechtsgeschichtlichen Inhaltes, welche sich zum Teile an jene Maassens[1]) anschließen, und in die Geschichte der mittelalterlichen Rechtsquellen sich vertiefen[2]); nebstbei machte er rheinisches und französisches Kirchenrecht zum Gegenstande besonderer Untersuchungen. Das von Maassen begonnene große Werk über die Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechtes im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters harrt seiner Fortsetzung entgegen.[3]).

Als Hilfs- und Förderungsmittel kirchenrechtlicher Studien haben wir schließlich noch anzuführen das Kirchenrechtslexikon von Andreas Müller[4]), und einige kirchenrechtliche Zeitschriften, darunter jene von Seitz[5]), nebstbei Verfasser mehrerer geschätzter kirchenrechtlicher Schriften[6]), sowie jene von Moy und Vering[7]), welche unter tüchtiger Leitung und im Zusammenwirken der ausgezeichnetsten Kräfte sich eines glücklichen Fortganges erfreut.

Seit Stolberg und Katerkamp gibt es im katholischen Deutschland eine Kirchengeschichtschreibung, die mit Döllingers Auftreten in die Bahnen streng wissenschaftlicher Forschung gelenkt wurde. Wessen sich das katholische Deutschland von Döllingers kirchengeschichtlichen Studien zu versehen habe, war aus der Antrittsrede zu entnehmen, mit welcher er sich a. 1826 als öffentlicher Lehrer der Theologie an der Münchener

---

[1]) Der Primat des Bischofs von Rom und die ältesten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie. Bonn 1853.

[2]) Vgl. die Rezensionen über Hüffers bezügliche Arbeiten von Floß (in der österreichischen Vierteljahresschrift 1864, S. 575—583) und Schulte (allgemeine Literatur-Zeitung für das katholische Deutschland 1865, Nr. 29).

[3]) Der erste Band erschienen: Graz 1870. Bezüglich der zahlreichen sonstigen kanonistischen Schriften Maassens siehe Schulte S. 427 f.

[4]) Lexikon des Kirchenrechtes und der römisch-katholischen Liturgie. Würzburg 1829 ff.; 2. Aufl. 1838 f., 5 Bde.

[5]) Zeitschrift für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft. Regensburg 1842—1846, 3 Bde.

[6]) Recht des Pfarramtes. Regensburg 1840 f., 2 Tle. — Darstellung der katholischen Kirchendisciplin in Ansehung der Verwaltung der Sacramente. Regensburg 1849.

[7]) Archiv für das katholische Kirchenrecht, seit 1857 erscheinend.

Hochschule einführte [1]). Auf den Wunsch seines Vorgängers Hortig führte er zunächst das von letzterem begonnene Handbuch der Kirchengeschichte zu Ende, indem er demselben die neuere Kirchengeschichte seit der Reformation bis a. 1789 beifügte [2]). Nachdem bereits Hortig mit der durch Royko, Michl u. s. w. in Gang gebrachten Anschauungsweise entschieden gebrochen hatte, so war nun Döllingers Bemühen darauf gerichtet, in einer erneuernden Überarbeitung des Hortigschen Werkes die bessere und wahrere Anschauungsweise tiefer zu begründen und die echte Historie auch nach den Gesetzen und Anforderungen einer echten Historik darzustellen. So entstand Döllingers „Geschichte der christlichen Kirche“ [3]), welche in zwei Teilen zwar nur die ersten zwei Perioden des Hortigschen Handbuches, oder die ersten sieben Jahrhunderte der christlichen Kirche (a. 1—313; 313—680) umfaßt, diese aber in einer solchen übersichtlichen und eindringlichen Klarheit darstellt, daß man in Wahrheit sagen konnte, hier liege nun einmal ein gelungenes Ganzes aus Einem Guße vor. In einer höchst mäßigen Anzahl von Paragraphen wickelt sich jede der beiden Perioden der altchristlichen Zeit nach ihren charakteristischen Geschehnissen ab; die erstere läßt aus dem Flusse der geschichtlichen Ereignisse das Bild der auf Grund eines unwandelbar dieselbigen Bekenntnisses zur festen und sicheren Einheit in sich abgeschlossenen Kirche heraussteigen, und läuft in einen Nachweis des kirchlichen Primates aus, die zweite Periode rollt das Gemälde der nächstfolgenden Jahrhunderte auf, in den Kämpfen der Kirche gegen die letzten Anstrengungen des Heidentums, und in ihrer weiteren Verbreitung über die entfernteren Provinzen des Morgenlandes und Abendlandes bis zum Auftreten Muhamedes. Eine, ein paar Jahre später in einer öffentlichen Festsitzung der Münchener Akademie der Wissenschaften gelesene Ab-

---

1) Ueber die Ausbreitung des Christenthums in den ersten Jahrhunderten. Eine Antrittsrede. München 1826. Vgl. Kerzs Literatur-Zeitung, Jahrg. 1827, S. 110—130.

2) Das ganze Werk umfaßt zwei Bände. Bd. I und Bd. II, 1. Abt. ist von Hortig, Bd. II, Abt. 2 von Döllinger gearbeitet.

3) Landshut 1833—35, 3 Bde.

handlung Döllingers über den Muhamedanismus[1]) bekundete, auf welche tiefgehende Studien er die Fortführung seiner Arbeit zu gründen gedachte. Rücksicht auf Lehrzwecke bestimmte Döllinger zur Abfassung eines Lehrbuches der Kirchengeschichte[2]), welches unter Beibehaltung der von Hortig gewählten Einteilung der gesamten Kirchengeschichte in fünf Perioden bis zur Reformation, also bis dahin reicht, von wo er früher Hortigs Arbeit fortgesetzt hatte. Der Inhalt des vorerwähnten Werkes, der die ersten zwei Perioden umfassenden „Geschichte der christlichen Kirche" ist auf die ersten 70 Seiten des Lehrbuches zusammengedrängt, dieses sonach ein völlig anderes Buch, welches mit der vorigen, sowie mit der Fortsetzung zu Hortig, ergänzend sich zu einer vollständigen Darstellung der allgemeinen Kirchengeschichte bis auf den Beginn dieses Jahrhunderts herab zusammenschließt. Da die Darstellung der zweiten Periode in der „Geschichte der christlichen Kirche" nur die äußere Geschichte dieses Zeitraums enthält, so behandelte Döllinger im „Lehrbuche" desto einläßlicher die innere Geschichte desselben, die Geschichte der Spaltungen, Häresien und Glaubensstreitigkeiten, sowie die Geschichte der Verfassung und Regierung der Kirche und der Kirchenverwaltung seit Konstantin; endlich trug er auch die Geschichte der Disziplin und des Kultus in beiden Perioden nach, für welche sich in der „Geschichte der christlichen Kirche" keine passende Stelle ergeben hatte. Die dritte Periode (a. 680—1073) wird im „Lehrbuche" in fünf Kapiteln abgehandelt, welche die äußere Geschichte, die Geschichte der Häresien, Spaltungen und Lehrstreitigkeiten, die Geschichte der Päpste, der Kirchenverfassung und kirchlichen Institutionen im allgemeinen, und endlich die Schicksale der Kirche in den einzelnen Ländern enthalten. Die Darstellung der vierten Periode (a. 1073—1517) fällt fast völlig mit der mittelalterlichen Papstgeschichte zusammen und beschränkt sich auf die äußere Geschichte der allgemeinen Kirche. Der ernste Geist, der diese auf sorgfältiger kritischer Quellensichtung beruhende, und in markiger Kürze und Gedrungenheit sich darbietende Darstellung durch-

[1]) Muhameds Religion nach ihrer inneren Entwickelung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. Eine historische Betrachtung. München 1838.

[2]) Regensburg 1843, 2 Bde.

bringt, läßt ahnen, was von Döllingers in Aussicht gestellter Papstgeschichte zu erwarten sei, als deren Vorläufer vor wenigen Jahren „die Papstfabeln des Mittelalters“ [1]) erschienen, in welchen vorläufig einige, die Papstgeschichte betreffende Einzelheiten von allgemeinerem Interesse, z. B. das Märchen von der Päpstin Johanna, die Schenkung Konstantins, einer ebenso scharfsinnigen als eindringlichen historisch-kritischen Prüfung unterzogen werden.

Bei den neben und nach Döllingers Arbeiten erschienenen Lehr- und Handbüchern der Kirchengeschichte von J. Ritter [2]), Klein [3]) und Ruttenstock [4]) muß man sich wohl die Zeit, in welcher, sowie die Umstände, unter welchen sie erschienen, gegenwärtig halten, um ihnen vollkommen gerecht zu werden. Tiefere Historik wird von keinem der genannten drei Verfasser angestrebt; während indes die beiden letzteren sich einfach auf Mitteilung des Thatsächlichen, Klein unter dankenswerter Zugabe reichlicher bibliographischer Mitteilungen aus der theologischen Darstellung und Beleuchtung der äußeren Thatsachen der Kirchengeschichte, der Verfassungsgeschichte namentlich, ein, und stellte sich in der ersten Auflage seines Buches auf einen entschieden freisinnigen Standpunkt, den eine nachfolgende kirchlicher gewordene Zeit nicht mehr vertragen mochte; Ritter selbst hat seine Anschauungen im Laufe der Jahre nicht unbedeutend modifiziert, und der Umstimmung, die in seinem Denken unter dem Eindrucke der kirchlichen und politischen Ereignisse vor sich ging, auch durch sachgemäße Änderungen an seinem, in wiederholten Auflagen erschienenen Buche Ausdruck verliehen. Die innere geistige Seite der kirchlichen Lebensentwickelung zu schildern, war Ritters Sache nicht; in dieser Hinsicht ist sein kirchengeschichtliches Handbuch auch noch in den letzten Auflagen dürftig und ungenügend geblieben. Wohl aber behandelte er

[1]) München 1863.

[2]) Handbuch der Kirchengeschichte. Bonn 1826—30, 3 Bände in 5 Tln., 4. Aufl. 1851, 2 Bde.

[3]) Hist. eccl. Graz 1828, zwei starke Bände.

[4]) Institutt. hist. eccl. Wien 1832—34, 3 Voll. (bis 1517). Eine freundliche Beurteilung dieses Buches durch Möhler in Tüb. Quartalschr. 1832, S. 700 ff.

die äußere Geschichte mit Geschick, und verschaffte seinem Buche ebensowohl durch die nüchterne Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, wie auch durch die nach möglichster Vollständigkeit strebende Reichhaltigkeit des Inhaltes einen geachteten Ruf und weite Verbreitung. Das gelesenste der kirchengeschichtlichen Handbücher ist Alzogs „Universalgeschichte der christlichen Kirche" geworden, welche 1841 zum erstenmale erscheinend, bis 1872 in acht weiter folgenden Auflagen sich verjüngt hat. In ihrer ersten Auflage sichtlich an K. A. Hases Lehrbuch der Kirchengeschichte sich anschließend, hat sie die formellen Vorzüge derselben sich eigen gemacht, und in den nachfolgenden Erweiterungen des ursprünglichen Umfanges des Buches beizubehalten getrachtet. Die Mängel und Einseitigkeiten des Ritterschen Werkes vermeidend, zieht Alzogs Kirchengeschichte durch lebendige Frische der Darstellung an; in der Behandlung des Einzelnen nicht ganz selbständig, enthält sie die Details mit sorgsamem Fleiße gesammelt, und zeichnet sich durch eine planvolle, übersichtliche Disposition und Gliederung des Stoffes aus. An dem von Hergenröther in letzterer Zeit veröffentlichten Handbuche der Kirchengeschichte[1]) möchte das Wertvollste der die Quellenbelege enthaltende Supplementband sein, dessen Inhalt durch eine zweckentsprechende systemisierende Stoffgruppierung und koloriertere Darstellung sich seiner Zeit zu einem Handbuche der kirchlichen Historiomathie ausgestalten könnte.

In Tübingen wirkt seit länger denn einem Vierteljahrhundert als ordentlicher Lehrer der Kirchengeschichte Karl Jos. v. Hefele, der nach einer Reihe gehaltvoller Aufsätze und Rezensionen im kirchenhistorischen Fache die wissenschaftliche Welt mit einer Konziliengeschichte überraschte[2]), die in sieben Bänden bis in die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts herabreicht, und dem Verfasser ein bleibendes Gedächtnis in der Geschichte der gelehrten Forschung gesichert hat. Man hat übrigens bei diesem Werke nicht an eine einfache Berichterstattung über die Beschlüsse der Konzilien, geschichtliche An-

[1]) Erste Aufl. Freiburg 1876; zweite Aufl. 1879; 2 Bde. samt einem Supplementbande.

[2]) Freiburg 1854 ff., 7 Bde. Zweite Aufl. 1873 ff., vom 5. Bde. an durch Prof. Knöpfler in Passau besorgt.

lässe derselben, Vorgänge auf denselben u. s. w. zu denken; die Synoden der Kirche werden hier vielmehr im lebendigen Zusammenhange mit der gesamten Lebensentwickelung der Kirche aufgefaßt, und so gestaltet sich Hefeles Arbeit zu einer Universalhistorie der Kirche in großartigem Stile, welche in der Schilderung der öffentlichen Zusammentritte der Lenker und Berater der Kirche die Geschichte des Gesamtlebens der Kirche nach allen Seiten und Beziehungen und mit dem ganzen Detail derselben zur Anschauung bringt. Beim Beginne der Arbeit hatte Hefele die Absicht, vornehmlich dem dogmenhistorischen Inhalte der Konziliengeschichte besondere Aufmerksamkeit zu widmen; im weiteren Verfolge der Arbeit aber wurde ihm klar, daß andere Momente, das kirchliche Verfassungsleben, Kultleben, die Sittengeschichte der einzelnen Epochen betreffend, ebenso wichtig seien, und ein ganzes und volles Verständnis der synodalen Thätigkeit der Kirche ohne Beachtung dieser Momente gar nicht möglich wäre. Daher die Erweiterung des Werkes über die Grenzen des ihm ursprünglich zugedachten Umfanges, worüber man dem Verfasser im Interesse der Wissenschaft nur Dank wissen kann. Daß bei einem Werke von solcher Anlage auch die politische Geschichte der Länder und Reiche, die Rechts- und Kulturgeschichte mit manchen Ergebnissen bereichert werde, läßt sich im voraus erwarten, und trifft in der That auch zu, besonders für die mittelalterliche Periode der Universalgeschichte. Nebenher veranstaltete Hefele eine Herausgabe verschiedener älterer Aufsätze und Abhandlungen, die er teils in der Tübinger Quartalschrift, teils in anderen Zeitschriften hatte erscheinen lassen, unter dem Titel von Beiträgen zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik[1]). Die archäologischen und liturgischen Aufsätze beziehen sich auf die altchristliche und germanisch-mittelalterliche Zeit, und dürften als Vorarbeiten zu einem Handbuche der christlichen Altertumswissenschaft gemeint gewesen sein, eines Unternehmens, dessen Zustandekommen Hefele zu wiederholten Malen[2]) angelegentlich bevorwortet hat. Ein derartiges Handbuch wurde seiner Zeit durch

[1]) Tübingen 1864, 2 Bde.

[2]) Vgl. Tübinger Quartalschrift 1844, S. 491 ff.; Freiburger Kirchenlexikon, Bd. I, S. 401 f.

F. H. Krüll geliefert[1]); neuerlichst begann F. X. Kraus eine Realencyklopädie der christlichen Altertümer zu veröffentlichen[2]).

Unter den kirchenhistorischen Beleuchtungen der urchristlichen und altchristlichen Zeit sind im besonderen noch mehrere Werke und Abhandlungen hervorzuheben, die in letzterer Zeit erschienen und ohne Zweifel in nächster Zukunft eine Reihe ähnlicher Arbeiten im Gefolge haben werden. Dahin rechnen wir vor allem die schon öfter erwähnte Schrift Döllingers über Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, die eine vollständige Geschichte der Kirche im apostolischen Zeitalter darbietet. Eine, die Geschichte dieser ältesten Epoche betreffende Detailfrage, ob der Apostel Paulus nach seiner ersten römischen Gefangenschaft nach Spanien gekommen sei, wurde mit spezieller Beziehung auf die Einwendungen Dr. Ottos von Fr. Werner einer ausführlichen Besprechung unterzogen[3]). Dieselbe Frage wurde auch von Gams in dessen neuerlichst begonnener und umfassend angelegter Kirchengeschichte Spaniens[4]) einer umständlichen Prüfung unterworfen, und in demselben Werke manches andere zur Aufhellung der ältesten Kirchengeschichte Dienliche mit sorgfältigem Fleiße zusammengetragen. Das im zweiten Bande des genannten Werkes dem Hosius von Corduba gewidmete Kapitel gibt eine erschöpfende biographische Schilderung dieses Mannes; nicht minder dankenswert ist die mit Hosius' Lebensgeschichte zusammenhängende Beleuchtung der Synode von Elvira. Kaum hat in den letzten Jahrzehnten irgend eine, das christliche Altertum betreffende Frage eine größere Teilnahme in gelehrten Kreisen für sich in Anspruch genommen, als jene nach dem Verfasser der neuentdeckten Bücher der Philosophumena, deren erstes bisher allein bekannt gewesenes Buch unter den unechten Werken des Origenes aufgezählt zu werden pflegte. Der Umstand, daß der geschichtliche Inhalt der neuentdeckten Bücher mehrfach, namentlich von Bunsen, gegen die katholische und kirchliche Anschauung der altchrist-

---

[1]) Regensburg 1856, 2 Bde.

[2]) Freiburg 1880 ff.

[3]) Vgl. österreichische theologische Vierteljahrsschrift, Jahrg. 1863, S. 320 bis 346; Jahrg. 1864, S. 1—52.

[4]) Regensburg 1862 ff.; bis jetzt 2 Bde.

lichen Zeit ausgebeutet wurde, veranlaßte Döllinger zur Anstellung genauer Untersuchungen über den Verfasser der neuentdeckten Schrift, über sein Leben, seine Lehren und Schicksale, und im Zusammenhange damit über die Zustände der römischen Kirche und der christlichen Gesamtkirche im Beginne des dritten Jahrhunderts. Das Ergebnis dieser Untersuchungen [1]) ist wohl eine der glänzendsten Leistungen der neueren historisch-kritischen Forschungen, durch welche nicht bloß über die altchristliche Dogmengeschichte neue Aufschlüsse gebracht, sondern auch in die heutige Kenntnis der altchristlichen Kirchendisziplin und der Rechts- und Sittenzustände der damaligen Kirche im allgemeinen neues Licht hineingetragen wurde. Die von Döllinger mit siegreichen Gründen ermittelte Autorschaft des Hippolytus, für welche sich bereits vor Döllinger verschiedene Gelehrte entschieden hatten, ist weiter von Hergenröther, der sich gleichfalls schon früher mit den Philosophumenis eingehend beschäftigt hatte, gegen den römischen Theologen Armellini mit eingehender Gründlichkeit nachgewiesen worden [2]). Eine schöne Frucht reifte aus der Auffindung der Philosophumena in einer trefflichen kirchenhistorischen Arbeit Hagemanns [3]), der in der Schrift des Hippolytus ein Mittel zur Beleuchtung der universalkirchlichen Stellung und Bedeutung der römischen Kirche in den ersten christlichen Jahrhunderten fand. Die Philosophumena geben Aufschluß über die kirchlichen Zustände Roms für einen Zeitpunkt, der ungefähr in der Mitte liegt zwischen der Gründung der römischen Kirche und dem Konzil von Nizäa. Dieser Zeitpunkt, die Epoche eines Irenäus, Hippolytus, Tertullian und Origenes, ist augenscheinlich ein Knotenpunkt in der geschichtlichen Entwickelung der altchristlichen Kirche. Die Beleuchtung auf die Verknotung der kirchlichen Verhältnisse von dazumal fällt aus dem Zentrum derselben, als welches man an der Hand der Philosophumena Rom erkennt.

[1]) Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensburg 1853.

[2]) Hippolytus oder Novatian? Abgedruckt in der österreichischen theologischen Vierteljahrsschrift 1863, S. 389—440.

[3]) Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg 1865.

Die römische Kirche erscheint hier wahrhaft nach ihrem providentiellen Berufe als die Grundträgerin der gesamten universalkirchlichen Entwickelung; während das Christentum in den übrigen Hauptkirchen, in der kleinasiatischen, ägyptischen und afrikanischen Kirche, mehr oder weniger die Symptome einer krankhaften Krisis, oder einer Verirrung in einseitige Extreme zeigt, stellt sich in der römischen Kirche die gesunde und normale Entwickelung dar, zufolge welcher sie schon nach natürlichem Gesetze die grundhafte und regenerative Mitte der universalkirchlichen Lebensentwickelung sein mußte. Den geschichtlichen Nachweis dessen setzt sich nun Hagemann zur besonderen Aufgabe seines Werkes, einer Frucht zehnjähriger Arbeit, die nach ihrem inneren Werte ihre Stelle unmittelbar nach Döllingers Geschichte des Urchristentums einnimmt. Das Verdienst solcher Arbeiten ist um so höher zu stellen, je mehr für die Durchforschung der älteren Kirchengeschichte, namentlich mit Beziehung auf die von einer neueren negativ-kritischen protestantischen Schule unternommenen Darstellungen und Konstruktionen der Geschichte des Urchristentums und der altchristlichen Zeit, katholischerseits erst noch zu geschehen hat.

Mehr als hierfür, ist seit einigen Decennien für die mittelalterliche Kirchengeschichte im allgemeinen sowohl, wie in Bezug auf einzelne Epochen und Partien derselben geleistet worden. Wir tragen zu den bereits oben erwähnten Leistungen eines Damberger, Hurter, Gfrörer, Höfler, Schwab u. s. w. hier noch Watterichs Vitae Pontificum[1]) und Wills „Anfänge der kirchlichen Restauration im eilften Jahrhundert“ nach; auch Hefeles Konziliengeschichte in den letzteren der bisher erschienenen Bände ist zusamt verschiedenen seiner gesammelten Aufsätze hierher zu beziehen. Nachdem bereits Riffel eine ausführliche geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche begonnen hatte[2]), die mit Konstantin anfing und nicht über Justi-

[1]) Pontificum Romanorum, qui fuerunt inde ab exeunte saeculo IX usque ad finem saeculi XIII vitae ab aequalibus conscriptae, quas ex archivi pontificii, bibliothecae Vaticanae aliarumque codicibus adjectis suis cuique et annalibus et documentis gravioribus edidit J. M. Watterich. Leipzig 1862 ff.

[2]) Mainz 1836, Bd. I.

nians Zeitalter hinauskam, hat neuerdings Niehues eine Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum und Papsttum im Mittelalter unternommen[1]), welche in ihren einleitenden Partien auf die geschichtlichen Anfänge beider höchster Gipfel der zeitlich-irdischen christlichen Gesellschaftsordnung zurückgreift, und eine sehr ausführliche Behandlung des bezüglichen Gegenstandes in Aussicht stellt. Die Entstehung des christlich-abendländischen Kaisertums wurde durch Döllinger im Münchener historischen Jahrbuch für a. 1865 zum Gegenstande einer historisch-kritischen Untersuchung gemacht; die Gelüste und Attentate des neuitalischen Königreiches auf den weltlichen Länderbesitz des Papstes riefen mehrere geschichtliche Untersuchungen über die Entstehung des Kirchenstaates hervor, unter welchen namentlich jene Scharpffs und Hergenröthers hervorzuheben sind.

Die Kirchengeschichte der neueren Zeit wurde in den letzteren Decennien zuerst durch Riffel in Angriff genommen, dessen Werk jedoch in den vorliegenden drei Bänden nur die vier ersten Jahrzehnte des Reformationszeitalters (1517—1555) umfaßt[2]). Die Bedeutsamkeit dieses Werkes wurde sogleich beim Erscheinen des ersten Bandes desselben gewürdiget; prostestantischerseits wurde es als eine Agression gegen den Protestantismus aufgefaßt, die dem Verfasser die Suspension vom theologischen Lehramt an der Gießener Universität zuzog. Dem Werke Riffels tritt ein anderes von Döllinger ergänzend zur Seite[3]), welches sich die innere Entwickelung des Protestantismus in dem bezeichneten Zeitraume zur Aufgabe setzte, und ein ebenso ernstes als sorgfältig gearbeitetes Bild der durch den Eintritt des Reformationsereignisses geschaffenen Zustände in Bezug auf Religion und Sitte, Unterricht und Bildung gibt, und den Eindruck dieser Zustände auf die große Zahl enttäuschter hervorragender Zeitgenossen schildert, die von Luther und seinem Werke sich abwendend wieder in die alte

[1]) Münster 1863 ff.

[2]) Kirchengeschichte der neuesten Zeit vom Anfange der großen Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts bis auf unsere Tage. Mainz 1841—46, 3 Tle. Bd. I und II in zweiter Auflage 1847.

[3]) Die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses. Regensburg 1846, 3 Bde.

Kirche zurückkehrten. Daran schließt sich die in einer späteren Schrift Döllingers[1]) enthaltene Schilderung der konfessionellen und kirchlich-politischen Zustände des heutigen Protestantismus unter dem Titel: „Die Kirchen ohne Papsttum“. Edm. Jörg veröffentlichte eine auf neu erschlossene archivalische Quellen gestützte Darstellung des Bauernkrieges und der sozialen Bewegungen im allgemeinen, die sich an das Reformationsereignis anschloßen[2]); diesem Werke ließ er später ein anderes über die gegenwärtigen Zustände des in eine fast unübersehbare Vielheit von Meinungsfraktionen zersetzten Protestantismus folgen[3]). Die neueste Kirchengeschichte, d. i. jene des neunzehnten Jahrhunderts, wurde, nachdem Scharpff einen in die gefällige Form von Vorlesungen gekleideten Abriß derselben geboten hatte[4]), von Gams in einem ausführlichen Werke in Angriff genommen, welches durch sachliche Vollständigkeit zunächst einmal dem Zwecke ausreichender Orientierung dienen will, weiter aber auch anderen Bearbeitungen desselben Zeitraumes als tüchtige und verläßliche Grundlage zu dienen geeignet ist. Patriz Wittmann schrieb die Geschichte der katholischen Missionen in den Heidenländern seit dem sechzehnten Jahrhunderte[5]), Eduard Michelis eine Geschichte der Missionen in den Südseeinseln[6]).

Dem Bestreben, der kirchengeschichtlichen Forschung neue Quellen und Aufschlüsse zu eröffnen, verdanken wir eine Reihe interessanter Publikationen, welche mehr oder weniger die neuere Kirchengeschichte

---

[1]) Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat (München 1861), S. 156—493.

[2]) Die Ursprünge des religiösen und politischen Radicalismus in Deutschland in der Revolutionsperiode von a. 1522—26. Freiburg 1851.

[3]) Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwickelung. Freiburg 1858, 2 Bde. Bd. I: Aufschwung seit a. 1848; Bd. II: Die Schwärmerkirche und ihre Bedingungen.

[4]) Vorlesungen über die neueste Kirchengeschichte. Freiburg 1850, 1852, 2 Hefte.

[5]) Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen seit der Glaubensspaltung. Augsburg 1841, 2 Bde.

[6]) Die Völker der Südsee und die Geschichte der protestantischen und katholischen Missionen unter denselben. Münster 1847.

betreffen. Dahin gehören die unter Döllingers Leitung herausgegebenen „Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte“[1]); ferner die von dem gelehrten Konvertiten Hugo Lämmer[2]) edierten Monumenta Vaticana[3]) samt den in seinen Analectis Romanis[4]) und in einem weiteren seither veröffentlichten Berichte[5]) enthaltenen Verweisungen auf bisher nicht erhobene Urkundenschätze der römischen Archive. Aus solchen bisher nicht benutzten, römischen Quellen hat der in Rom lebende Oratorianer Augustin Theiner, von Geburt und Bildung ein Deutscher, den Stoff zur Fortsetzung der kirchengeschichtlichen Annalen seines berühmten Ordensgenossen Odoricus Raynaldus geschöpft, die bisher zu drei Foliobänden gediehen ist, und in diesen bis in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts herabreicht. Nebstdem lieferte Theiner eine aus römischen Urkunden geschöpfte Darstellung des Pontifikates Klemens XIV., eine aus denselben Quellen geschöpfte Beleuchtung der Beziehungen des heiligen Stuhles zu Schweden in den Unionsverhandlungen mit König Johann III., sowie der Rückkehr mehrerer deutscher Fürsten und Fürstenhäuser aus dem Protestantismus in die katholische Kirche. Seiner Geschichte der griechisch-unierten Kirche Polens und Rußlands seit Katharina II.[6]) sind ausgiebige Rückblicke in die ältere Geschichte der slavisch-russischen Kirche, der unierten sowohl, wie der schismatischen beigegeben; später ließ Theiner eine reiche, aus römischen und neapolitanischen Archiven geschöpfte Sammlung von Urkunden zur Beleuchtung der Geschichte Rußlands vor und unter Peter dem Großen nachfolgen[7]). Eine andere Urkundensammlung Theiners bietet eine

---

[1]) Regensburg 1862 ff.

[2]) Über den geistigen Lebensgang und die Konversion Lämmers vgl. dessen autobiographische Bekenntnisse: Misericordias Domini. Freiburg 1861.

[3]) Monumenta Vaticana, historiam ecclesiasticam saec. XVI illustrantia. Una cum fragmentis Neapolitanis ac Florentinis. Freiburg 1861.

[4]) Schaffhausen 1861.

[5]) Zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Freiburg 1863.

[6]) Augsburg 1841.

[7]) Monuments historiques relatifs aux regnes d'Alexis Michaelowitch, Feodor III et Pierre le Grand Czars de Russie, extraits des Archives du Vatican et de Naples. Rom 1859, 2 Voll. Fol.

lange Reihe bisher nicht gedruckter päpstlicher Schreiben an die Bischöfe und Prälaten Ungarns vom dreizehnten bis ins sechzehnte Jahrhundert[1]). Eine dritte Publikation enthält eine, den weltlichen Besitzstand des heiligen Stuhles betreffende Dokumentensammlung aus den Jahren 756—1793[2]). Von 1864 an nahm Theiner eine Umarbeitung der kirchengeschichtlichen Annalen des Cäsar Baronius und ihrer Fortsetzungen in Angriff, welche gegenwärtig nach Theiners Hingang († 1874) in Paris der Vollendung entgegengeht.

Die hohe Bedeutsamkeit, zu welcher im Laufe des Jahrhunderts die sogenannte orientalische Frage in der politischen Welt heranwuchs, gab den Anstoß, daß auch Männer der Kirche im katholischen Deutschland den Vorgängen im Oriente, besonders auf dem religiösen und kirchlichen Gebiete, ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden anfingen. Bis dahin war der theologischen Welt Deutschlands die morgenländische Kirche teils durch die in den Vordergrund sich stellenden Beziehungen zum Protestantismus, teils durch den allgemeinen Gang der Verhältnisse und durch die Hinwendung auf die Kulturbewegung im europäischen Abendlande ferne gerückt geblieben; erst der von den Griechen der europäischen Türkei unternommene Befreiungskrieg, dem sich die lebhafteste Teilnahme des gesamten europäischen Abendlandes zuwendete, rief auch in der kirchlichen Welt des Abendlandes Wünsche und Hoffnungen hervor, welche zugleich bewirkten, daß man mit den Lehren und Bräuchen, sowie mit der Geschichte der griechisch-morgenländischen Kirche genauer sich zu beschäftigen anfing. Einer der ersten war in dieser Richtung Jos. Hermann Schmitt thätig, der, nachdem er einen von Friedrich Schlegel bevorworteten Entwurf zur Wiedervereinigung der morgenländischen und abendländischen Kirche veröffentlichet hatte[3]),

---

[1]) Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia maximam partem nondum edita ex tabulariis vaticanis depromta, collecta ac serie chronologica disposita. Rom 1859, 2 Voll. Fol.

[2]) Codex diplomaticus domini temporalis S. Sedis. Rom 1861 f., 3 Voll. Fol.

[3]) Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Ein Entwurf zur Vereinigung beider Kirchen. Wien 1824. (Auch ins Neugriechische übersetzt und a. 1864 in zweiter neu überarbeiteter Auflage erschienen.)

sofort daran ging, das ganze Kirchenwesen der griechisch-morgenländischen Christenheit genauer zu schildern[1]), und sich auch in einer kritischen Geschichte der neugriechischen und russischen Kirche versuchte[2]), an welche sich die vorerwähnten Arbeiten Theiners als eine willkommene Ergänzung anschließen. Giese und Loch beleuchteten in monographischen Versuchen die Geschichte der Streitigkeiten zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche in Bezug auf den Azymenritus und die Lehre vom Fegefeuer. Der Verfasser dieses Buches widmete den größeren Teil des dritten Bandes seiner Geschichte der Apologetik und Polemik der Geschichte der Streitigkeiten zwischen beiden Kirchen. H. Lämmer veranstaltete eine neue Ausgabe der rechtgläubigen d. h. der Unionsidee zugethanen und dieselbe vertretenden theologischen Schriftsteller der griechischen Kirche[3]); dem ersten Bande dieser neuen Graecia orthodoxa ist eine längere Abhandlung vorausgeschickt[4]), in welcher der Herausgeber eine von Eugen Bulgaris ans Licht gezogene Schrift des russischen Mönches A. Zernikaf gegen die lateinische Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes einer umständlichen und sorgfältigen Widerlegung unterzieht. Denzinger veröffentlichte eine mühevolle und verdienstliche Arbeit über die Riten der orientalischen Kirche[5]), L. A. Hoppe machte die Epiklesis der griechischen

---

[1]) Die morgenländische griechisch-russische Kirche oder Darstellung ihres Ursprunges, ihrer Lehren, Gebräuche, Verfassung und ihrer Trennung. Mainz 1827.

[2]) Kritische Geschichte der neugriechischen und russischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung ihrer Verfassung in der Form einer permanenten Synode. Mainz 1841.

[3]) Scriptorum Graeciae orthodoxae Bibliotheca selecta. Ex Codicibus manuscriptis partim novis curis recensuit partim nunc primum eruit H. Lämmer. Freiburg 1864 ff. (noch nicht abgeschlossen).

[4]) Prolegomena, contra graecam Sernikavii tractatuum theologicorum versionem per Eugenium Bulgar Archiepiscopum Schismaticorum Chersonensem adornatam directa.

[5]) Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis Sacramentis, ex Assemanis, Renaudotio, Trombellio aliisque fontibus authenticis collectos, prolegomenis notisque exegeticis et criticis instructos concurrentibus nonnullis theologicis ac linguarum orientalium peritis edidit H. Denzinger. Würzburg 1863 f., 2 Bde.

Liturgie zum Gegenstande einer ausführlichen Untersuchung, welche über ihren besonderen Gegenstand hinausgehend den inneren und geschichtlichen Nexus der römischen Liturgie mit jener der orientalischen Kirche ans Licht zu stellen suchte. Jos. Pichler in München legte in mehreren, der orientalischen Kirchenfrage gewidmeten Schriften eine in Deutschland nicht gewöhnliche Vertrautheit mit der theologischen Literatur der griechischen Kirche an den Tag. Das seiner Zeit vielbesprochene größere Werk Pichlers, die Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident[1]) ist von einer gewissen, gegen die eigene Kirche des Verfassers gekehrten Schärfe nicht freizusprechen, die in dem Bestreben, der anderen Kirche möglichst gerecht zu werden, ihren Grund gehabt haben möchte, aber ihn teilweise zu Urteilen verleitete, deren Unbilligkeit er nachträglich zuzugestehen sich bereit zeigte. Eine höchst wertvolle und überaus verdienstreiche Leistung ist die Geschichte der mit Rom unierten ruthenischen Kirche von Julian Pelesz, gewesenem Rektor des griechisch-katholischen Seminars in Wien, nunmehrigem ersten Bischofe des neuerrichteten ruthenischen Bistums zu Stanislau in Galizien[2]), zum größeren Teile aus Quellen geschöpft, die den der ostslavischen Idiome nicht mächtigen Gelehrten des Westens nicht zugänglich sind. Mit Recht durfte der Verfasser sagen, daß er zum erstenmale eine vollständige und zusammenhängende Geschichte der ruthenischen Kirche darbiete. Pelesz' Werke folgte ein anderes, gleichfalls die Geschichte der ruthenischen Kirche behandelndes Werk von Likowski nach[3]). Mit diesem gleichzeitig veröffentlichte der Innsbrucker Professor Nikolaus Nilles ein die unierten Griechen Ungarns und seiner Nebenländer betreffendes Werk[4]), welches vornehmlich die

[1]) München 1864 f.; 2 Bde. — Frühere Schriften: Cyrillus Lukaris und seine Zeit (München 1862). Die orientalische Kirchenfrage nach ihrem gegenwärtigen Stande (München 1863).

[2]) Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Wien, 1. Bd. 1878; 2. Bd. 1880.

[3]) Geschichte des allmäligen Verfalles der griechisch-unirten Kirche im 18. und 19. Jahrhundert. Posen, 1885.

[4]) Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris Coronae S. Stephani; maximam partem nunc primum ex variis tabulariis romanis, austriacis, hungaricis, transsilvanis, croaticis Societatis Jesu

der Befreiung Ungarns vom Türkenjoche nachfolgenden Unionsverhandlungen und die kirchlichen Verhältnisse der unierten Griechen Ungarns während des achtzehnten Jahrhunderts betrifft.

Unter den der kirchlichen Geschichte Deutschlands gewidmeten neueren Arbeiten sind nach den schon erwähnten einschlägigen Arbeiten Binterims zunächst die kirchlichen Geschichten einzelner Länder und Gebietsteile Deutschlands hervorzuheben. Dahin gehören die Kirchengeschichte Österreichs und Steiermarks von A. Klein[1]), die vor kurzem begonnene Kirchengeschichte Böhmens von Frind[2]), Machatscheks Geschichte des Königreichs Sachsen[3]), Sauters Kirchengeschichte von Schwaben, die Aufsätze Hefeles über die ältere Kirchengeschichte des südwestlichen Deutschlands, Welters Geschichte der Christianisierung Westfalens u. s. w. Über die ältere mährische Kirchengeschichte finden sich reichhaltige Mitteilungen in der umfassend angelegten Geschichte der Markgrafschaft Mähren von Beda Dudik. Beda Weber lieferte Beiträge zur Geschichte Tirols im Reformationszeitalter, die sich über den Standpunkt einer Provinzialgeschichte erheben und eine Bedeutung allgemeinerer Art ansprechen. Die geschichtliche Vergangenheit der einzelnen Bistümer Deutschlands wurde in verschiedenen Schriften größeren und kleineren Umfanges fleißig durchforscht. Wir nennen hier die Arbeiten Herbers und Heynes über die Geschichte des Breslauer Bistums, M. v. Deutingers Matrikeln des Bistums Freysingen, Steicheles Geschichte des Augsburger Bistums, Marx' Geschichte des Erzstiftes Trier, Stumpfs Acta Moguntina saeculi XII, die Schriften Binterims, Merings, Holzers, Tibus' über die Weihbischöfe von Köln, Trier und Münster. In Österreich wurde unter dem Namen einer kirchlichen Topographie des Erzherzogtums Österreich[4]) ein bände-

---

aliisque fontibus accessu difficilibus erutae. Auch unter dem Titel: De ecclesia Rumenorum, Ruthenorum, Serborum et Armenorum sub sacra Hungariae corona. Innsbruck, 1885; 2 Bde.

[1]) Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark. Wien 1842, 7 Bde.

[2]) Prag 1862 ff.

[3]) Regensburg 1862.

[4]) Wien 1824—40, 18 Bde.

reiches Unternehmen ins Leben gerufen, welches eine nach kirchlichen Dekanaten geordnete historisch-topographische Darstellung der verschiedenen geistlichen Stifte, Klöster, Pfarren u. s. w. des Erzherzogtums enthält. Die Mitarbeiter an diesem Werke gehören den verschiedenen geistlichen Stiften Österreichs an; aus ihnen sind im besonderen Johann v. Fraſt, Cisterzienser des Stiftes Zwettl, Max Fischer, Chorherr von Klosterneuburg, und Ignaz Keiblinger, Mitglied des Benediktinerstiftes Melk hervorzuheben. Keiblinger hat nebstbei durch verschiedene andere historische Arbeiten, vorzüglich durch seine Geschichte des Stiftes Melk sich einen geachteten Namen erworben, und ist neben den Chorherren von St. Florian: Franz Kurz, Jos. Chmel, Jodok Stülz, welchen die österreichische Landes- und Kirchengeschichte in den mannigfaltigsten Richtungen und Beziehungen wertvolle Aufhellungen und Bereicherungen verdankt, als einer der fleißigsten und bewährtesten Forscher und Förderer der heimischen Geschichtskunde hervorzuheben. In letzterer Zeit wurde die Abfassung von kirchlichen Spezialgeschichten einzelner österreichischer Diözesangebiete in Angriff genommen; die von Kerschbaumer redigierte Geschichte des St. Pöltner Bistums liegt vollendet vor, die Abfassung einer kirchlichen Geschichte des vom heutigen Wiener Erzbistum umfaßten Territoriums ist durch umfassende Vorarbeiten eingeleitet worden. Eine von Friedrich in München geplante Kirchengeschichte Deutschlands[1]) behandelt in den bis jetzt vorliegenden ersten Teilen die erste Christianisierung Deutschlands in der Römerzeit und die Bistumsgründungen und kirchlichen Zustände der Merowingerzeit.

Dem Abschlusse unserer Arbeit nahe gerückt, erübrigt uns noch, die neuesten Bewegungen auf dem Gebiete der kirchlichen Theologie des katholischen Deutschlands kurz ins Auge zu fassen. Das Endziel dieser Bewegungen ist die Gewinnung eines mit den traditionellen Anschauungen und Lehren der Väter und älteren Schulen kongruierenden theologischen Supranaturalismus, der durch die neueren, auf katholischem Standpunkte versuchten spekulativen Verständigungen über den ideellen Wahrheitsgehalt der christlichen Offenbarungslehre mehr-

[1]) Bamberg 1867 ff.

fach geschädiget erschien. In diesem Sinne begann am Anfang der fünfziger Jahre eine Reaktion gegen die Günthersche Philosophie, welcher zur Last gelegt wurde, daß sie das Moment der Rationalität in der christlichen Offenbarungslehre auf Kosten des mysteriösen supranaturalen Gehaltes derselben betone, und in einzelnen Punkten gegen ausgesprochene dogmatische Lehrbestimmungen der Kirche verstoße. Als solche Punkte wurden namentlich bezeichnet Günthers Annahme einer Triplizierung der göttlichen Substanz im trinitarischen Prozesse, die der altkirchlichen Lehre von der vernünftigen Seele als Wesensform des Menschen widersprechende Annahme zweier Seins- und Lebensprinzipien im Menschen, die zu lose Fassung der Personseinheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Nachdem durch kompetente Entscheidung der höchsten kirchlichen Auktorität die Richtigkeit dieser Beanstandungen bestätiget worden war, und Günther selbst als pflichtgetreuer Katholik und glaubenstreuer Mann und Priester seine Unterwerfung unter das Urteil der Kirche erklärt hatte, blieb der katholischen Wissenschaft die Aufgabe überlassen, unter achtungsvoller Schonung gegen den Ruf und die Person eines hochbegabten, unläugbar verdienstreichen Mannes und mehrerer ihm nahegestandener achtungswürdiger Männer die Gründe seiner Irrungen in den philosophischen Grundlagen und Voraussetzungen seiner spekulativen Theologie nachzuweisen. Dieser Aufgabe unterzogen sich verschiedene Männer, teils in mehreren kirchlichen Zeitschriften, namentlich im Mainzer „Katholiken“, teils in selbständigen Arbeiten, unter welchen jene Kleutgens die umfangreichsten und bedeutendsten sind. Wir sehen hier von seiner „Theologie der Vorzeit“ ab, die ihrem ursprünglichen Plane gemäß mehr gegen Hermes und Hirscher, als gegen Günther gerichtet ist, und wollen nur auf die Zugabe zum genannten Werke, auf die „Philosophie der Vorzeit“[1]), einen näheren Blick werfen, welche eine Rechtfertigung der scholastischen Spekulation gegen Hermes' und Günthers Beanstandungen enthält. Kleutgen handelt in neun ausführlichen Abhandlungen, welche zwei starke Bände, jeder von nahezu tausend

[1]) Münster 1860—63, Bde.; 2. Aufl. Innsbruck 1878.

Seiten, füllen, alle wesentlichen Hauptfragen der scholastischen Spekulation ab; die fünf Abhandlungen des ersten Bandes betreffen die scholastische Erkenntnislehre, die vier letzten Abhandlungen, welche im zweiten Bande enthalten sind, haben die Lehre vom Sein, von der Natur, vom Menschen und von Gott zum Inhalte. Kleutgen unterzieht zunächst die Günthersche Unterscheidung zwischen Idee und Begriff einer näheren Prüfung, und verteidiget die Scholastik gegen die Anklage, ausschließlich im Bereiche eines rein begrifflichen Formalismus sich bewegt zu haben. Er reduziert jene Günthersche Scheidung auf die von Günther vorgenommene Unterscheidung zweier Lebensprinzipien im Menschen, des geistigen und des sinnlichen, wobei er übrigens anerkennt, daß Günther das Zustandekommen des formalen Begriffes aus der thätigen Energie des die sinnliche Vorstellung zur klaren Bestimmtheit emporhebenden Geistes, also nicht ausschließlich aus dem sinnlichen Lebensprinzipe ableite. Er bestreitet Günthers Satz, daß der menschliche Geist nur durch einen anderen selbstbewußten Geist zum Selbstbewußtsein geweckt werden könne, woraus folgen würde, daß auch die Engel nur durch Einwirkung anderer Geister zum Selbstbewußtsein gelangen könnten. Was Günther vom menschlichen Geiste behauptet, daß er das eigene Sein früher als jedes andere erkenne, trifft nicht beim Menschengeiste, sondern nur beim Engelgeiste zu; unrichtig ist, daß der geschaffene Engelgeist als Geschaffener sich nicht unmittelbar durch sich selbst erkennen könne, da ihn Gott doch gewiß nicht als einen anfänglich unlebendigen, sondern aktuell lebendigen und zunächst mit der Selbsterkenntnis Begabten geschaffen hat. Günther meint, nur Gott komme es zu, sich unmittelbar aus sich selbst zu erkennen, und zwar, indem er, da er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfasse, sein eigenes Wesen sich entgegensetze, d. h. nochmals setze; aber mit dieser Duplizierung und Triplizierung kann eine numerisch-reale Einheit des göttlichen Wesens nicht bestehen. Daher ist die mit Beziehung auf den trinitarischen Prozeß und im Gegensatz zu demselben entwickelte Theorie des kreatürlichen Selbstbewußtseins, aus welcher sich Günthers Sätze ergaben, falsch. Aus dem Angegebenen läßt sich beiläufig erkennen, in welcher Weise Kleutgen gegen Günther vorgeht; er widerlegt die Güntherschen

Sätze, indem er sie kritisch analysiert, und stellt ihnen die abweichenden oder entgegengesetzten scholastischen Lehren als das einzig Haltbare gegenüber. Er bleibt indes einfach bei der scholastischen Lehre stehen, ohne irgendwelche Momente der Fortbildung und Weiterbildung anzudeuten, und eine Vermittelung mit den Ergebnissen der besseren neueren Spekulation zu versuchen. Darin liegt das Unzureichende des sonst vorzüglichen, durch Scharfsinn, Erudition, besonnene Ruhe und ungemeine Klarheit der Darstellung ausgezeichneten Werkes. So bleibt er bezüglich des Intellektes oder menschlichen Vernunftvermögens bei der scholastischen Auffassung stehen, vermöge welcher jenes Vermögen als habitus principiorum verstanden wird; unter den principiis werden die höchsten, rein metaphysischen Begriffe: Sein, Substanz, Grund u. s. w. verstanden, unter welche in den speziellen Wissenschaften die besonderen Arten der Dinge subsumiert und so jene Begriffe selber individualisiert und in engerer Begrenzung gefaßt angewendet werden. Wenn auch gegen die Denkrichtigkeit eines solchen Verfahrens nichts einzuwenden ist, so bildet dasselbe doch nicht die höchste und ausgebildetste Stufe des philosophischen Erkennens, das als solches auf die spekulative Erfassung des ideell Konkreten geht; die scholastische Metaphysik ist für immer geschichtlich und sachlich die Unterlage aller zeitlich nachfolgenden Bemühungen um Gewinnung eines der christlich gläubigen Erkenntnis konformen philosophischen Weltbegriffes, aber sie gibt ihn nicht unmittelbar durch sich selbst, sofern man unter der philosophischen Erkenntnis der Weltdinge ein ideell vertieftes Verständnis des konkret Wirklichen versteht. Nicht als ob die Ansätze hierzu nicht in der spekulativen Scholastik vorlägen; sie sind aber nicht in jener philosophischen Disziplin, welche die Scholastiker Metaphysik oder Philosophia prima nannten, sondern in der Erkenntnis-, Seelen- und Gotteslehre der spekulativen Scholastik zu suchen. Man wird sich wohl auf Grund geschichtlicher Nachweisungen mit der Zeit nicht länger mehr gegen die Anerkennung der Thatsache sträuben, daß unter allen philosophischen Disziplinen die sogenannte Metaphysik während der mehrhundertjährigen Dauer scholastischer Lehrbildung am wenigsten zu einer durchgebildeten Gestaltung gelangte; uns ist außer Suarez' Disputationes metaphysicae keine

andere in größerem Stile durchgeführte Behandlung der Metaphysik bekannt. Der sachliche Grund dieser geschichtlichen Thatsache liegt darin, daß die spekulative Erkenntnis der konkreten Wirklichkeit nicht auf dem Gebiete metaphysischer Untersuchungen, welche nur die unverrückbaren ontologischen Normen eines denkrichtigen Vorgehens festzustellen haben, sondern in der ideellen Durchdringung der konkreten Erkenntnisobjekte sich zu entfalten Gelegenheit findet. Man muß es bedauern, daß Günther, in seiner Ideologie einzig auf die Idee des Grundes sich stützend, die gleichwesentliche, in der spekulativen Thomistik so bedeutsam hervortretende Idee der Totalität in ihrer durchgreifenden Bedeutung für die spekulative Erfassung des Seelenbegriffes und Gottesbegriffes völlig verkannte. Darin liegt der Grund seiner verschobenen Stellung zur spekulativen Thomistik, darin der Grund seines unvermittelten anthropologischen Dualismus samt allen übrigen wurzelhaft mit demselben zusammenhängenden Mängeln seines spekulativen Weltbegriffes. Die Reaktion der mißkannten spekulativen Scholastik gegen Günthers Stellung zu derselben lag im natürlichen Gange der Dinge; nur glauben wir, daß, soweit es sich um philosophische Erkenntnis handelt, eine Rehabilitation der spekulativen Scholastik nur in der Form einer der heutigen Denkweise adäquierten konkreten Durchbildung des morphologischen Konzeptes der spekulativen Thomistik sich ins Werk setzen lasse, was mit einer den heutigen Bildungsverhältnissen adäquierten Umbildung des spekulativen Thomismus zusammenfällt. Bei der bleibenden Bedeutung der Scholastik als geschichtlicher und sachlicher Unterlage einer kirchlich korrekten Auffassung und Behandlung philosophischer Denkprobleme ist es vollkommen gerechtfertiget, wenn Kleutgen als Apologet der scholastischen Wissenschaft nicht als sogenannter Neuscholastiker bezeichnet werden will; diese Benennung paßt auf jene, welche ohne nähere Bekanntschaft mit der lebendigen geschichtlichen Entwickelung der Scholastik die begrifflichen Formen und Termini derselben aus zweiter oder dritter Hand überkommen haben und dieselben ohne tieferes Verständnis ihrer philosophischen Bedeutung einzig zu logistischen Zwecken handhaben und verwerten. Der in diesem Sinne verstandene Neuscholastizismus hat allerdings keine Existenzberechtigung

in der wissenschaftlichen Gegenwart; Kleutgens Apologie der Scholastik aber hat eine geschichtliche Berechtigung insoweit, als durch sie auf das in der Lehrbildung der älteren katholischen Schulen gegebene Normativ und Korrektiv der Bestrebungen der neueren Schulen hingewiesen ist. Übrigens liegen die Dinge, soweit es sich um christliche Philosophie handelt, schon heute anders als zur Zeit des ersten Erscheinens des Werkes Kleutgens über die Philosophie der Vorzeit; obschon noch vieles zur vollkommeneren Aufhellung der mittelalterlichen christlichen Philosophie zu geschehen hat, liegt doch bereits eine pragmatisch geschichtliche Beleuchtung ihres Entwickelungsganges vor; einiges glaubt auch der Verfasser dieses Buches hierzu beigetragen, und namentlich erwiesen zu haben, daß die mittelalterliche Scholastik innerhalb des Rahmens der peripatetischen Denkfassung die differentesten geistigen Richtungen in sich schloß, welche in der nachscholastischen neueren Philosophie nach Abwerfung des peripatetischen Denkhabitus zu einem entwickelten Sonderleben gelangt sind. Demzufolge dürfte eine die inneren Gegensätze der mittelalterlich scholastischen Denkentwickelung neutralisierende Darstellung ihres philosophischen Denkinhaltes heute schon als verspätet gelten; es handelt sich vielmehr um die Frage, ob der Entwickelungsverlauf der mittelalterlichen Scholastik eine endgültige Lösung des erkenntnistheoretischen Problems zu Tage gefördert habe. Wir könnten die Kontroverse zwischen Kleutgen und Schäzler[1]) als Beleg dafür anführen, daß es selbst innerhalb der Thomistenschule zu keiner definitiv abschließenden Lösung der verschiedenen, das erkenntnistheoretische Problem betreffenden Fragen kam; indes stehen die zwischen Kleutgen und Schäzler, sowie schon einstmals zwischen Molinisten und strengen Thomisten verhandelten Punkte in einem untergeordneten Verhältnis zu der allgemeineren Frage, ob es in der spekulativen Scholastik zu einer distinkten Erkenntnis des Unterschiedes zwischen ideeller Apprehension und begrifflicher Fassung der Dinge gekommen sei. Die implicite Anerkennung dieses Unterschiedes in der thomistischen

---

[1]) Vgl. Kleutgens Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit. Drittes Heft (Münster 1875) S. 6 ff.

Spekulation steht außer Zweifel; sie war durch die in der thomistischen Doktrin vollzogene Verschmelzung des Aristotelismus mit platonischen Elementen involviert. Ebenso gewiß ist aber, daß das Zusammenfließen beider Arten von Erkenntnis in der Auffassung des Artbegriffes das spezifische Wesen der ideellen Wesensapprehension in deren Unterschiede von der begrifflichen Verdeutlichung der Erfahrungserkenntnis nicht zu seinem Rechte kommen ließ.

Von diesem Gesichtspunkte aus reagierte Fr. Michelis[1]) gegen Kleutgens Intentionen, allerdings in etwas einseitiger Weise, nämlich im Namen eines richtig aufgefaßten Platonismus, dessen Wahrheitsrecht ihm in Kleutgens reaktivierten Scholastizismus nicht zur vollen Geltung zu kommen schien. Allerdings sei in diesem eine Vermittelung zwischen Aristotelismus und Platonismus versucht; es sei aber nicht genug, daß die bei Plato Gott als selbständige Realitäten gegenübergestellten Ideen als Gottes Gedanken gefaßt werden, wenn ihnen nicht zugleich das in Platos Denken anhaftende Moment der Vorstellung abgestreift werde. Michelis verweist in dieser Beziehung des näheren auf seine platonischen Studien[2]), deren spekulative Ergebnisse den Kern dessen enthalten, was Michelis schon in einer früheren Schrift[3]) entwickelt hatte. Er bringt in beiden der genannten Schriften einen Gedanken in Anwendung, der gleichsehr gegen die scholastische, wie gegen die Günthersche Philosophie gekehrt ist, obwohl er der einen wie der anderen in vielen Beziehungen große Anerkennung zollt. Es handelt sich für Michelis in erkenntnistheoretischer Beziehung vornehmlich um Rektifikation der Anomalie des empirischen Denkens, wodurch allein die innere Einheit des Denkens und des Glaubens als im Wesen des Christentums (Katholizismus) d. i. der absoluten Religion begründet erachtet werden könne. Von diesem Gesichtspunkte aus tadelt er bei Günther das Vorherrschen eines einseitig subjektiv-abstrakten Denkens; auch findet er die Weise,

---

[1]) Bemerkungen zu der durch J. Kleutgen S. J. vertheidigten Philosophie der Vorzeit. Freiburg 1865.

[2]) Die Philosophie Platons nach ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit kritisch aus den Quellen dargestellt. Münster 1859, 2 Tle.

[3]) Kritik der Güntherschen Philosophie. Paderborn 1854.

in welcher Günther der Scholastik ein Beherrschtsein vom Begriffe vorwirft, ungerecht, da es doch in der Natur der Sache gelegen gewesen, daß der Geist in der formalen Allgemeinheit des Begriffes aus der Verschlungenheit in die empirisch-konkrete Wirklichkeit des Naturlebens sich zu emanzipieren, und auf diesem Wege in die ideale Erfassung einer höheren Realität einzugehen hatte, wodurch er eben zur rechten Würdigung und liebevollen Pflege des Individuellen gelange. Nur dürfe nicht geleugnet werden, daß diese Aussöhnung zwischen Idealismus und Empirismus auf der Höhe der Scholastik nur in einer gewissen abstrakten Weise zu stande gekommen, und die durch die Sünde bewirkte Störung des rechten Verhältnisses im geschöpflichen Sein außer acht gelassen worden sei. Großes Gewicht legt Michelis auf die Sprachphilosophie, die ihm neben seiner theosophischen Naturphilosophie eine zweite Grundstütze des spekulativen Verständnisses der überlieferten Offenbarungswahrheit ist. Insofern steht also sein philosophisches Denken wesentlich auf neuzeitlichem Grunde, sowohl dem Inhalte, als der Form nach; andererseits aber berührt er sich mit einer Reihe älterer katholischer Denker, die der Scholastik gegenüber im Anschlusse an den Platonismus eine tiefere Befriedigung suchten. Auch Al. Schmid, der sich als spekulativer Schriftsteller zuerst durch ein Werk über Hegels Logik bekannt gemacht hatte[1], strebt über den Standpunkt der scholastischen Spekulation hinaus, und sucht in einem höheren Dritten die Vermittelung der im Gebiete derselben sich vorweisenden Gegensätze[2]. Namentlich wünscht er, daß das Moment der Unmittelbarkeit, das im menschlichen Erkennen sei, zu entschiedenerer Geltung gebracht werde, als dies in den scholastischen Systemen der Fall sei. Wenn Thomas der Lehre huldiget, daß der menschlichen Seele das Wissen um sich selber, um ihre Vermögen, Zustände und um die ersten Prinzipien des thätigen Intellektes habitual angeboren sei, so dürfte — meint Schmid — bei dieser Weise des Sprachgebrauches selbst den sinnlichen und den abstraktiven Erkenntnissen der Charakter des Angeborenseins nicht schlechthin und

[1]) Entwickelungsgeschichte der Hegelschen Logik. Ein Hilfsbuch zum Studium derselben. Regensburg 1858.

[2]) Die thomistische und scotistische Gewißheitslehre. Dillingen 1859.

in jeder Beziehung abgesprochen werden. Der äußere Anstoß bewußtloser Objekte auf leere Potenzen könne unmöglich zur Begreiflichmachung derselben hinreichen ohne Dazutreten innerlicher, unmittelbarer Sinnes- und Geistesanschauung. Und möge auch ein geistiger Einfluß die Erzeugung der abstrakten, übersinnlichen Erkenntnisse mit bewerkstelligen helfen im Sprach- und Unterrichtsverkehr, die frische Unmittelbarkeit der geistigen Anschauung bleibe immer ein unentbehrlicher Koeffizient. Indem Schmid weiter die Lehre von der Sinnengewißheit bei Thomas Aq. und Duns Scotus prüft, findet er, daß die Intellektualgewißheit der beiden mittelalterlichen Denker ihrer Intention nach über die von beiden formell hervorgehobene empirische und über die evidente Gewißheit weit hinausgreife, und ihrem Sinne nach eine dritte Gewißheitsart, jene des Intellektualglaubens, oder wie man sie sonst nennen möge, in sich schließe. Einzig in Kraft dieses Glaubens vermöge die Intellektualgewißheit der genannten mittelalterlichen Denker den empirischen Idealismus und dessen Konsequenzen zu übersliegen; er werde aber von ihnen mehr stillschweigend vorausgesetzt, als deutlich erkannt. Erst die neuere Philosophie, die sich vom Anfange an schon die Aufgabe stellte, die letzten Fundamente der menschlichen Gewißheit zu erforschen, kam dahin, die verschiedenen Elemente der Gewißheit genauer und sorgfältiger zu analysieren. So namentlich Balmes, der drei Gewißheitsprinzipien, jenes der Anschauung, der Evidenz und des intellektuellen Instinktes oder Glaubens unterscheidet. Die Gewißheit im Gebiete des Übersinnlichen anbelangend, haben sowohl Thomas als Duns Scotus alle schwierigen Fragen der Erkenntnislehre in Untersuchung gezogen, jedoch unter Belassung eines dunklen, noch unbeleuchteten Hintergrundes. Wie die sinnlichen Spezies in der Seele durch Eindruck entstehen, wie durch die Thätigkeit des im sprachlichen Verkehre gebildeten Intellektes aus jenen sensiblen Spezies die intelligiblen erzeugt werden, wie eines dieser Agentien in ein anderes bildend oder umbildend hinübergreifen könne, wo das harmonisierende Prinzip für alle diese ineinszubringenden Gegensätze sei, wie es mit unbewußter Weisheit der Entstehung des Bewußtseins, des intelligiblen Gedankens vorarbeiten könne, wie auf jenen dunklen Grund hin das Licht dieses letzteren

sich entzünden könne, welches die logische, und welches die konkrete Gewalt sei, die von Stufe zu Stufe die dialektische Triebkraft dieser Vorgänge unterhält, die das Bewußtsein von der sinnlichen Erscheinung zur übersinnlichen Substanz, von der Nichterkenntnis des Allgemeinen zur Erkenntnis desselben hinüberleitet — all diese Probleme erscheinen in den Erkenntnistheorien von Thomas Aq. und Duns Scotus mehr oder weniger dunkel gelassen. Die aristotelische Methode, überall die faktische Wirklichkeit eines Prozesses vor sich hinzunehmen, in ihre Elemente aufzulösen und aus der unbestimmten Möglichkeit wieder in ihre Wirklichkeit zurückzustellen, wiegt hier noch entschieden vor. Das als thatsächliche Wirklichkeit Aufgenommene wird in der Erinnerung des Bewußtseins zurückbehalten und bildet sofort bei allen Übergängen das leitende Agens. Das kategorisch Hingesprochene: so ist es, gilt als entscheidende Macht. Es liegt dieses im Geiste ihrer Zeit; und welches System wäre nicht dem einen Teile seines Wesens nach ein Kind seiner Zeit? Das faktisch Vorliegende eines Prozesses seiner Möglichkeit und Notwendigkeit nach von einem zentralen Prinzipe aus begreifen zu wollen, entweder in kritisch-propädeutischer oder in systematisch-konstruktiver Weise bezeichnet erst eine Haupttendenz moderner Geistesrichtung. Der heutigen Philosophie genügt aber weiter auch nicht mehr die abstrakte Haltung der ersten metaphysischen Begriffe der scholastischen Metaphysik, und ebensowenig genügt es ihr, in der Summe der metaphysischen Transcendentalien: des Seienden, des Einen, Wahren und Guten, und der nach dem Identitätsgesetze daraus sich ergebenden Axiome den Gesamtbereich des Apriorischen, an sich Gewissen zu sehen. Schon Kant beklagte sich über das „Kümmerliche“ der „alten Transcendentalphilosophie“, die sich in den drei Grundbegriffen des unum, verum und bonum erschöpfe. Dieser Kümmerlichkeit abzuhelfen, zog er die reinen Sinnesanschauungen von Zeit und Raum und mit ihnen das gesamte mathematische Wissen, zog er ferner den gesamten Reichtum der logisch-ontologischen Verstandskategorien und Vernunftideen ins apriorische Erkennen herein. Sie alle wurden mit dem Stempel der „allgemeinen Notwendigkeit“, diesem Kriterium des an sich Gewissen, gezeichnet. So mußte nach verschiedenen Schwankungen der Gedanke vollends zum Durchbruche

kommen, das System all dieser mit den vormaligen Transcendentalien und Axiomen ineinsgebildeten Bestimmungen in seiner abstrakten Indifferenz zu erfassen, abgelöst von allen konkreten Seinsweisen, der körperlichen und geistigen, der endlichen und unendlichen, um so eine reine und lautere apriorische Vernunftwissenschaft zu erhalten. Ein Gedanke, der durch seine Einfachheit imponieren muß! So waren nun alle jene Seins- und Denkformen von ihren konkreten Umhüllungen, den „spezialen Seinsweisen" durch Abstraktion befreit und zu allgemeinnotwendigen Mächten und zu an sich gewissen Wahrheiten geadelt. Es blieb von da an der speziellen Metaphysik und den speziellen philosophischen Wissenschaften überlassen, diese apriorischen Bestimmungen in all ihre konkreten, durch Schauung und Glauben aufgegriffenen, durch bloßen Apriorismus nicht mehr erreichbaren Seinsoffenbarungen denkend einzuführen und in all diesen Weisen des Natur- und Geisteslebens, des Kreatur- und Gotteslebens ihnen gerecht zu werden. Der kritischsuchenden Erkenntnis- oder Einleitungswissenschaft war sofort die Aufgabe zugefallen, dieses ganze System der apriorischen und konkreten Wirklichkeiten für das Erkennen zu begründen, zu vergewissern und sicher zu stellen. Thomas und Duns Scotus, wie schon früher Albert der Große, haben sonach dem Begriffe des Ansichgewissen eine viel zu enge Umgrenzung gegeben. Sie suchen z. B. den substanziellen Lebensbestand, die Wahlfreiheit des persönlichen Menschengeistes zu beweisen, ohne daß die frische Unmittelbarkeit dieses Substanzialitäts- und Freiheitsbewußtseins, das per se notum derselben in gleichmäßiger Weise zum Ausdruck gebracht wäre. Die Gottesexistenz gilt ihnen als ein Ansichgewisses unter der Voraussetzung der wahren Gottesidee; diese selbst aber gilt ihnen nicht als ein per se notum, sondern nur als ein aus dem kreatürlichen Sein und Wesen Beweisbares; das unmittelbare Gottesbewußtsein soll das mittelbare zu seiner Voraussetzung haben. Wie soll jedoch der durch den sprachlichen Verkehr gebildete Menschengeist aus der geschaffenen Naturwelt vermittelst der ihm eingeschaffenen ersten Prinzipien zur Idee eines ungeschaffenen, allvollkommenen, absolut unendlichen Wesens beweisend fortgehen ohne alles unmittelbare Gottesbewußtsein? In Ermangelung dieses letzteren muß eben

die Gottesidee durch einen verschwiegenen Anschauungs- oder Glaubensakt ergriffen und vorausgesetzt worden sein; der dialektische Prozeß des Beweisens wäre ohnedem sogleich ins Stocken geraten. Die Polemik gegen die Anselmische Unmittelbarkeitslehre korrigiert sich auf diese Weise von selbst. Unser Gottesbewußtsein und unser Weltbewußtsein, das göttliche Wort in uns, welches alle Menschen erleuchtet, und unser eigenes, das göttliche Vernunftlicht in uns und unser eigenes, das natürlich-theosophische Gotteslicht in uns und unser eigenes (anthroposophisches) sind zwei Prinzipien, deren beiderseitige Unmittelbarkeit nicht in der Vermittelung aufgehen darf und umgekehrt. Dieses Problem aus dem Dunkel einer mehr stillschweigend festgehaltenen Voraussetzung zu befreien, kräftig zu formulieren und zu einem Mittelpunkte der Forschung zu gestalten, fiel der modernen Theosophie als Aufgabe zu von Tauler bis Malebranche, von J. Böhme bis Fr. Baader. Sie liefert Fermente zu einer volleren Entwickelung der scholastischen Erkenntnislehre wie die neben ihr herlaufende und sich mit ihr vielfach verschlingende systematische Philosophie der neueren Zeit; nur von entgegengesetzter Seite her und unter Gefahren und Irrungen anderer Art!

Wir lernen hier Al. Schmid in den ersten Anläufen seiner philosophischen Strebethätigkeit kennen; sie machen ihn als einen Abkömmling der jüngeren christlich-philosophischen Münchener Schule kenntlich, über deren Standpunkt er jedoch frühzeitig infolge der Verbindung seiner philosophischen Lehrthätigkeit mit Studien auf dem Gebiete der spekulativen Theologie und kirchlichen Dogmatik hinausgeführt wurde. Die jüngere christlich-philosophische Münchener Schule war unter den von Baader, Görres und Schelling ausgegangenen Anregungen entstanden, und fand ihren hervorragendsten Vertreter in Martin Deutinger [1]), neben welchem J. N. P. Oischinger hervortrat [2]),

---

[1]) Vgl. L. Kastner, Deutingers Leben und Schriften (München 1875). Die philosophischen Systeme A. Günthers und M. Deutingers (Stadtamhof 1873, Gymnasialprogramm).

[2]) Grundriß zu einem neuen System der Philosophie (1843). Philosophie und Religion (mit einer Vorrede von Staudenmaier 1849). System der christlichen Philosophie (1852). Die Günthersche Philosophie (1852). Apologie der

und später der durch Oischinger philosophisch angeregte Johannes Huber sich bemerkbar machte[1]). Deutinger ließ sich auf das Gebiet der Theologie im engeren Sinne nicht ein, war aber in seiner geistig regen, vielseitigen literarischen Thätigkeit stets darauf bedacht, die aus seinen philosophischen Studien geschöpften Anregungen mit den pflichtgemäßen positiv-kirchlichen Überzeugungen seines priesterlichen Standes und Berufes zu vermitteln. Die Tendenz der hierauf gerichteten Bemühungen ist exakt in dem Titel ausgesprochen, unter welchem seine philosophische Hauptleistung, eine Encyklopädie der philosophischen Disziplinen sich in die literarische Öffentlichkeit einführte: „Grundlinien einer positiven Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Principien"[2]). Das Positive, worauf er die in christlichem Sinne regenerierte Philosophie gestellt sehen will, ist einerseits die unbefangene Anerkennung der natürlichen sinnlich-empirischen Erfahrung, andererseits der traditionelle religiöse Glaube als die absolute historisch gegebene Bedingung aller höheren geistigen Lebensentwickelung der Menschheit. Die Philosophie wäre jedoch nicht Philosophie, wenn der Mensch das auf den bezeichneten beiden Erkenntniswegen ihm zugemittelte Wahre nicht aus sich selbst geistig wiederzufinden vermöchte. Der Ausgangspunkt und Stützpunkt des philosophischen Denkens als solchen ist das menschliche Selbstbewußtsein, in welchem sich das menschliche Ich als denkendes Sein erfaßt. Das Sein des Ich fängt im Selbstdenken des Ich an; indem es diesen Anfang seines Seins findet, wird es darauf hingeführt, ein Sein vor seinem Anfang oder ein Nicht-Ich zu denken, welches mit dialektischer Not-

---

christl. Philosophie gegen Dr. Denzinger (1854). Die speculative Theologie des hl. Thomas, des englischen Lehrers, in den Grundsätzen systematisch entwickelt (1858; in den Index gesetzt). Speculative Entwickelung der Hauptsysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel (1854 f.; 2 Bde.) u. a.

[1]) Von Wilhelm Rosenkrantz, dem Verfasser der „Wissenschaft des Wissens" (München 1866) zu sprechen, müssen wir uns in diesem Buche versagen, und ebenso haben wir uns bezüglich eines anderen katholischen Schellingianers (Strodl) auf eine ehrende Erinnerung zu beschränken.

[2]) Regensburg 1843 ff. — Daneben ist speziell noch hervorzuheben: Das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft. Regensburg 1857.

wendigkeit in ein anfangendes Nicht-Ich (unpersönliche Naturwirklichkeit) und ein anfangsloses absolutes Ich (Gott) als die beiden denkmöglichen Existenzweisen des dem menschlichen Ich gegenüberstehenden Nicht-Ich sich scheidet. Beide Antithesen zum menschlichen Ich sind aber zugleich auch die notwendigen Voraussetzungen des Seinsanfanges des menschlichen Ich; natürliche Erfahrung und religiöser Glaube sind die unerläßlichen Sollizitations- und Förderungsmittel der geistigen Selbstentwickelung des Menschen. Damit aber der auf Grund dieser Voraussetzungen vor sich gehende geistige Entwickelungsprozeß den seinen äußeren Beeinflussungen und Normierungen entsprechenden, und zum richtigen Ziele führenden Verlauf nehme, bedarf er eines inneren Dirigenten, der im sittlichen Willen gegeben ist. Auf diese Art erscheint die philosophische Erkenntnis als eine That der sittlichen Freiheit; die Philosophie ist wesentlich Erzeugnis der freien geistigen Selbstbethätigung, aber nur jene Philosophie ist die wahre, welche aus der vollkommenen sittlichen Sammlung des denkenden Geistes in sich selber sich heraussetzt; diese Sammlung ist mit einer freigewollten Unterwerfung unter die gottgesetzten Bedingungen des normalen Erkenntnisstrebens verbunden. In ähnlicher Weise hatte früher schon Baader den freien Gehorsam als die notwendige Bedingung aller Wohlordnung des menschlichen Daseins und Lebens hingestellt. Auch Günther hatte eine in diesem Sinne dem Interesse der christlich-kirchlichen Gläubigkeit dienende Philosophie angestrebt. Von Günther scheidet sich jedoch Deutinger, troß seines bemerkenswerten Zusammentreffens mit demselben in nicht wenigen Punkten grundsätzlich dadurch, daß ihm die Vernunft lediglich Organ und Vehikel der höheren Erkenntnis ist, während Günther statt der an sich unpersönlichen Vernunft den selbstbewußten menschlichen Geist zum selbstthätigen Rekonstruktor der gottgesetzten Wirklichkeit und zum selbstthätigen Reproduzenten der in dieser sich offenbarenden göttlichen Ideen macht. Das Mittel und Vehikel der selbstthätigen Reproduktion der in der kosmischen Wirklichkeit sich offenbarenden göttlichen Ideen ist für Günther die dreigliedrige dialektische Denkbewegung, in welcher sich zuhöchst der Urternar des göttlichen Lebens reflektiert; auch Deutinger kennt eine derartige, den göttlichen Lebens-

und später der durch Dischinger philosophisch angeregte Johannes Huber sich bemerkbar machte [1]). Deutinger ließ sich auf das Gebiet der Theologie im engeren Sinne nicht ein, war aber in seiner geistig regen, vielseitigen literarischen Thätigkeit stets darauf bedacht, die aus seinen philosophischen Studien geschöpften Anregungen mit den pflichtgemäßen positiv-kirchlichen Überzeugungen seines priesterlichen Standes und Berufes zu vermitteln. Die Tendenz der hierauf gerichteten Bemühungen ist exakt in dem Titel ausgesprochen, unter welchem seine philosophische Hauptleistung, eine Encyklopädie der philosophischen Disziplinen sich in die literarische Öffentlichkeit einführte: „Grundlinien einer positiven Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Principien“ [2]). Das Positive, worauf er die in christlichem Sinne regenerierte Philosophie gestellt sehen will, ist einerseits die unbefangene Anerkennung der natürlichen sinnlich-empirischen Erfahrung, andererseits der traditionelle religiöse Glaube als die absolute historisch gegebene Bedingung aller höheren geistigen Lebensentwickelung der Menschheit. Die Philosophie wäre jedoch nicht Philosophie, wenn der Mensch das auf den bezeichneten beiden Erkenntniswegen ihm zugemittelte Wahre nicht aus sich selbst geistig wiederzufinden vermöchte. Der Ausgangspunkt und Stützpunkt des philosophischen Denkens als solchen ist das menschliche Selbstbewußtsein, in welchem sich das menschliche Ich als denkendes Sein erfaßt. Das Sein des Ich fängt im Selbstdenken des Ich an; indem es diesen Anfang seines Seins findet, wird es darauf hingeführt, ein Sein vor seinem Anfang oder ein Nicht-Ich zu denken, welches mit dialektischer Not-

christl. Philosophie gegen Dr. Denzinger (1854). Die speculative Theologie des hl. Thomas, des englischen Lehrers, in den Grundsätzen systematisch entwickelt (1858; in den Index gesetzt). Speculative Entwickelung der Hauptsysteme der neueren Philosophie von Descartes bis Hegel (1854 f.; 2 Bde.) u. a.

[1]) Von Wilhelm Rosenkranz, dem Verfasser der „Wissenschaft des Wissens“ (München 1866) zu sprechen, müssen wir uns in diesem Buche versagen, und ebenso haben wir uns bezüglich eines anderen katholischen Schellingianers (Strodl) auf eine ehrende Erinnerung zu beschränken.

[2]) Regensburg 1843 ff. — Daneben ist speziell noch hervorzuheben: Das Princip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft. Regensburg 1857.

wendigkeit in ein anfangendes Nicht-Ich (unpersönliche Naturwirklichkeit) und ein anfangsloses absolutes Ich (Gott) als die beiden denkmöglichen Existenzweisen des dem menschlichen Ich gegenüberstehenden Nicht-Ich sich scheidet. Beide Antithesen zum menschlichen Ich sind aber zugleich auch die notwendigen Voraussetzungen des Seinsanfanges des menschlichen Ich; natürliche Erfahrung und religiöser Glaube sind die unerläßlichen Sollizitations- und Förderungsmittel der geistigen Selbstentwickelung des Menschen. Damit aber der auf Grund dieser Voraussetzungen vor sich gehende geistige Entwickelungsprozeß den seinen äußeren Beeinflussungen und Normierungen entsprechenden, und zum richtigen Ziele führenden Verlauf nehme, bedarf er eines inneren Dirigenten, der im sittlichen Willen gegeben ist. Auf diese Art erscheint die philosophische Erkenntnis als eine That der sittlichen Freiheit; die Philosophie ist wesentlich Erzeugnis der freien geistigen Selbstbethätigung, aber nur jene Philosophie ist die wahre, welche aus der vollkommenen sittlichen Sammlung des denkenden Geistes in sich selber sich heraussetzt; diese Sammlung ist mit einer freigewollten Unterwerfung unter die gottgesetzten Bedingungen des normalen Erkenntnisstrebens verbunden. In ähnlicher Weise hatte früher schon Baader den freien Gehorsam als die notwendige Bedingung aller Wohlordnung des menschlichen Daseins und Lebens hingestellt. Auch Günther hatte eine in diesem Sinne dem Interesse der christlich-kirchlichen Gläubigkeit dienende Philosophie angestrebt. Von Günther scheidet sich jedoch Deutinger, trotz seines bemerkenswerten Zusammentreffens mit demselben in nicht wenigen Punkten grundsätzlich dadurch, daß ihm die Vernunft lediglich Organ und Vehikel der höheren Erkenntnis ist, während Günther statt der an sich unpersönlichen Vernunft den selbstbewußten menschlichen Geist zum selbstthätigen Rekonstruktor der gottgesetzten Wirklichkeit und zum selbstthätigen Reproduzenten der in dieser sich offenbarenden göttlichen Ideen macht. Das Mittel und Vehikel der selbstthätigen Reproduktion der in der kosmischen Wirklichkeit sich offenbarenden göttlichen Ideen ist für Günther die dreigliedrige dialektische Denkbewegung, in welcher sich zuhöchst der Urternar des göttlichen Lebens reflektiert; auch Deutinger kennt eine derartige, den göttlichen Lebens-

ternar reflektierende Denkbewegung, und sein ganzes Bestreben ist darauf gerichtet, den abbildlichen Trinarismus aller Denk- und Seinsverhältnisse möglichst ans Licht zu stellen. Er weist jedoch die Günthersche Grundintention einer schöpferischen Reproduktion der urhaften göttlichen Gedanken entschiedenst von sich; sie erscheint ihm mit einer Contradictio in adjecto behaftet. Auch abgesehen hiervon scheint ihm die Günthersche Vermittelung kontradiktorisch-konträrer Gegensätze in einem ausgleichenden Dritten an einer inneren Unmöglichkeit zu leiden; Deutingers Schüler Kastner rühmt an seinem Lehrer, daß dieser überall, wo Günther am Dualismus und an der Dichotomie festhalte, zum Ternar und zur Trichotomie vordringe. An der Stelle des metaphysischen Dualismus Günthers, welcher das Verhältnis zwischen Gott und Welt als reale Kontradiktion oder Kontraposition auffaßt, trete bei Deutinger der Ternar von Gott, Natur und Mensch; an die Stelle des psychologischen Dualismus von Geist und Natur die Trichotomie von Geist, Leib und Seele; an die Stelle des erkenntnistheoretischen Gegensatzes von Idee und Begriff der erkenntnistheoretische Ternar von Idee, sinnlicher Empfindung und Begriff, entsprechend den drei Prinzipien des freien Willens, der sinnlichen Natur und des Denkvermögens. Indes ist es Deutinger trotz dieser harmonisierenden Vermittelungen nicht gelungen, ein allen kritischen Anfechtungen entrücktes philosophisches Denksystem zu schaffen; im Gegenteile ließ ihn der leichte Fluß seines in triadischen Cyklen sich bewegenden Denkens über manche ungelöst gebliebene Schwierigkeit hingleiten, und sein grundsätzlicher Trinarismus führte sogar unrichtige Vermittelungen auf anthropologischem und psychologischem Gebiete hervor. In seinem Bemühen, den Güntherschen anthropologischen Dualismus von Geist und Natur zu überwinden, setzt er den menschlichen Leib zu einem Accidens des Geistes herab, was offenbar auch mit seiner obenerwähnten Unterscheidung der zwei einzig möglichen, dem menschlichen Ich entgegenstehenden Arten des Nicht-ich zusammenhängt. Der Mensch unterscheidet sich vom Engel nur dadurch, daß er mit dem Accidens der Körperlichkeit behaftet ist. Ebenso nimmt das Gewissen in Deutingers Psychologie eine eigenartig verschobene Stelle inmitten der seelisch-geistigen Vermög-

lichkeiten des Menschen ein. Alois Schmid[1]) hebt nebstbei mehrere Lehrpunkte der Deutingerschen Philosophie hervor, welche er vom Standpunkte der kirchlichen Dogmatik als minder korrekt zu bezeichnen sich gedrungen fühlt. Jedenfalls machte aber Deutinger um die christliche Theologie sich verdient durch seine Apologetik des Wunders[2]), die zugleich auch in rein formeller Hinsicht eine seiner ansprechendsten Leistungen ist, und zugleich seine letzte Arbeit war. Die Bestreitung der Möglichkeit von Wundern kommt nach Deutinger einer Leugnung der göttlichen Allmacht gleich. Man beruft sich gegenüber dem Glauben an die göttliche Allmacht auf die Unveränderlichkeit der elementaren Verhältnisse der sinnlich-stofflichen Wirklichkeit und auf das Gesetz der beständig fortschreitenden Entwickelung der Weltbildung. Beide Gesetze der natürlichen Wirklichkeit sind thatsächliche Wahrheiten, welche in jedem Momente von der Erfahrung bestätiget, aber von derselben nicht erklärt werden. Unmittelbar aneinander gerückt, erklären sie sich nicht gegenseitig, heben sich vielmehr gegenseitig auf; das Dasein gehört einem anderen Gesetze als das Werden und Entstehen; in der Ruhe ist nicht der Grund der Bewegung, in der Bewegung nicht der Grund der Ruhe. Kommt der Anstoß zur Ruhe und Bewegung von außen, so muß die Wissenschaft von diesem anderen Prinzip auch Kenntnis haben, wenn sie ihrer Aufgabe genügen will; damit stellt sich von selbst der Rückgang des Denkens auf eine über der natürlichen Wirklichkeit stehende und dieselbe beherrschende geistige Macht ein. Man sträubt sich, eine von der Natur getrennte und dieselbe absolut beherrschende Macht anzuerkennen; man sagt, die zeitliche Allmacht sei ein naturwidriger Begriff. Sie wäre dies, wenn sie das Gesetz der Unveränderlichkeit und der fortschreitenden Entwickelung aufheben würde. Eine solche Aufhebung widerstreitet aber gerade nur dem Begriffe der göttlichen Macht, welche als vollkommene Macht eine freie Macht ist, und daher es ganz in ihrer Hand hat, ihre Wirkungen nach Maßgabe des Zweckes, welchen die göttliche Weisheit erreichen will, und nach Maßgabe des Gegenstandes, an

[1]) Vgl. den von A. Schmid abgefaßten Artikel „Deutinger" in der zweiten Auflage des Freiburger Kirchenlexikons, Bd. III, S. 1552 ff.

[2]) Renan und das Wunder. München 1864.

welchem sie offenbar werden will, zu erreichen. Der Gedanke einer Weltschöpfung involviert jenen einer freien Selbstbeschränkung des göttlichen Wirkungsvermögens, weil eine unbeschränkte Bethätigung desselben nur Unbeschränktes, aber keine Schöpfung hervorbringen könnte. Wer die anfängliche Wirkung des Geistes in der Schöpfung leugnet, kann ihn auch später nicht in die Welt einschwärzen, sondern muß auf alle geistige Thätigkeit, auf alles Beweisen und Bestreiten der Behauptungen anderer im voraus verzichten. Die göttliche Einwirkung auf die stoffliche Wirklichkeit ist die notwendig zu postulierende Erklärungsursache der einzelnen aufeinanderfolgenden Stufen der Erdbildung; niemand kann vernünftiger Weise dem Niederen die Macht zuschreiben, aus sich selbst und ohne Kunde von einem Höheren dieses Höhere zu erzeugen. Ergibt sich die Einwirkung einer göttlichen Macht auf den Stoff aus dem Bildungsprozesse der kosmischen Wirklichkeit als unabweislich, so ist auch noch mehr zuzugeben; niemand kann sagen, daß jene geistige Macht in ihrem Einflusse auf das Bestehende nicht weiter gehen könne, als sie im Schöpfungsprozesse gegangen ist; niemand kann sagen, daß das Wunder d. h. ein aus den Gesetzen der unorganischen und organischen Natur nicht erklärbares Geschehen unmöglich sei. Wir müssen vielmehr zugestehen, daß jedes Eintreten eines höheren Lebensprozesses ebenso ein Wunder ist, wie das Eintreten des organischen Lebens in die unorganische Natur bei seinem ersten Auftreten selbst ein Wunder war. Das letzte Wunder der Schöpfung war der Mensch, unbegreiflich für alle ihm untergebenen Reiche, er aber befähiget, sie alle zu begreifen. Alle Handlungen des Menschen sind der unbewußten und unfreien Natur gegenüber Wunder zu nennen. Nicht alle Bethätigungen der Freiheit können Wunder genannt werden, wohl aber jene Wirkungen des persönlichen Willens, in welchen eine die Grenzen der unfreien menschlichen Natürlichkeit überschreitende Macht in der äußeren Natur offenbar wird. Das Wunder gehört nicht mehr in den Kreis der Naturgesetze hinein, es fällt aber auch nicht ganz über den Kreis der Naturgesetze hinaus; es ist ebenso sehr naturgemäß, als es übernatürlich ist. Der mit seinem freithätigen Wollen und Thun über die naturgesetzliche Ordnung hinausgreifende Mensch bildet in der

aufwärts steigenden Entwickelung der Weltgestaltung einen einheitlichen Schlußpunkt. Daß aber mit dem Eintreten des persönlich einheitlichen Willens, der die menschlichen Handlungen leiten soll, die fortschreitende Entwickelung nicht schon zu Ende sei, sehen wir am besten in der menschlichen Natur selbst, welche auf Neugestaltung angewiesen ist. Die Menschheit hört nie auf, nach höherer Erkenntnis und Macht zu ringen. Ebenso muß der einzelne Mensch seinen persönlichen Charakter erst durch seine eigene Thätigkeit bilden. Sein Streben ist auf die Zukunft gerichtet. Die Offenbarung einer höheren Willensmacht, die wir Wunder nennen, ist nicht ein dieser natürlichen Fortbildung Widerstrebendes, sondern vielmehr das einzige Ziel, nach welchem alle ringen, das Reich, in welchem der Friede des Geistes, den wir in dem gegenwärtig herrschenden Gesetze der Natur vergeblich suchen, allein zu finden sein kann. Das Wunder ist nicht das gegenwärtig herrschende Naturgesetz, wohl aber das Gesetz einer höheren Lebensordnung, welche nach dem fortschreitenden Entwickelungsgesetz der Welt auf das gegenwärtige notwendig folgen muß. Es ist keine Aufhebung der zuvor gegebenen Offenbarung des Lebens, sondern ein Fortschritt des Lebens zu höherer Vollendung. Es ist noch nicht herrschendes Lebensgesetz, aber es ist bestimmt, dieses zu werden. Vom Anfang her besteht mit dem Schöpferwillen auch die Absicht der Wiedervereinigung der Schöpfung mit Gott. Der Wille, welcher sich entschließt, zu schaffen und eine Welt hervorzubringen, hat einen zweiten Willen neben und bei sich, den Willen, alles Geschaffene zum Schöpfer zurückzuführen und wieder mit ihm zu vereinigen. Diese Absicht tritt aktiv in die Zeit, sobald die Entfaltung der unfreien Natur mit der eintretenden persönlichen Freiheit beschlossen ist. Das Naturreich ist fertig. Es gehört nur mehr der Vergangenheit an; seine weitere Produktivität erscheint bloß noch als Reproduktion und Wiederholung dessen, was schon da ist. Nun tritt die Menschheit das Reich der Gegenwart an. An die Stelle des Naturgesetzes treten die sittlichen Forderungen des Gewissens, die erst in einem bestimmten Gebote einen entscheidenden Haltpunkt gewinnen; denn die Moral hat keinen Inhalt ohne die Religion. Erst die Offenbarung des Verhältnisses zur höchsten persönlichen Ursache

der Welt zeigt der Menschheit die höchste Bestimmung. Das Verhältnis zu dem höchsten Wesen ist nun allerdings von einer Seite her durch die Natur bestimmt, da wir mit aller Freiheit nicht über die Natur hinauskommen. Dennoch liegt in der Freiheit selbst auch wieder die Macht, der persönlichen Thätigkeit ein beliebiges Verhältnis zur Natur und dem Schöpfer derselben zu geben. Diese Macht bedarf einer höheren Offenbarung, um sich in ihrem Ziele nicht zu irren. Das Gesetz der Freiheit ist ein anderes als das Naturgesetz; die Freiheit hat aber ihre Vollendung in der Liebe. Die Liebe ist ein neues Gebot, das der Mensch nicht von Natur aus kennt. Die Natur des Menschen ist auf ein gewisses Gebiet der eigenen Thätigkeit angewiesen; dieses Gebiet zu erweitern und zu erhalten, wird er durch seine Natur angeleitet. Für die aufopfernde Liebe hat sein Herz von Natur aus keinen Antrieb; er kennt die Liebe nur als Bedürfnis, nicht als Gabe und Kraft. Die wahre Liebe muß ihm erst durch das Gebot offenbar werden; das Gebot hat aber für ihn erst dann Realität, wenn ihm die Liebe thatsächlich offenbar geworden ist. Das Opfer der göttlichen Liebe, welche sich selbst für alle dem Tode hingab, war die rettende That für die menschliche Freiheit. Mit diesem Opfer beginnt die letzte Umgestaltung der freien, zuvor nur auf sich und den Besitz der Erde gerichteten Thätigkeit des menschlichen Geistes. Der Mensch erhält durch das Opfer die Anwartschaft auf eine neue Lebensgemeinschaft. Die notwendige Lebensgemeinschaft mit der Natur tritt zurück hinter die freie Lebensgemeinschaft mit Gott durch den Glauben und die Liebe. Die vollkommene Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, welche das Ziel alles geistigen und sittlichen Lebens ist, kann aber nur effektiv werden, wenn Gott selbst zuerst mit dem Menschen eine von ihm gewollte und herbeigeführte neue und freie Lebensgemeinschaft eingegangen hat. Mit der Menschwerdung des Wortes war nichts anderes geschehen, als was vom Anfange her in der Absicht Gottes gelegen war. Wir haben keine Ursache, über dieselbe uns mehr zu wundern, als über den ersten Eintritt der persönlichen Freiheit in die Schöpfung. Die Erzählung von dem Leben des gottmenschlichen Trägers des göttlichen Erlösungswillens muß natürlich Dinge berichten, welche

dem gewöhnlichen Menschen zu vollbringen nicht zukommt. Die große allversöhnende Wahrheit des menschlichen Lebens Jesu denjenigen begreiflich machen zu wollen, welchen der sittliche und religiöse Inhalt des eigenen Lebens, der Glaube und die Liebe verloren gegangen ist, ist eine ebenso undankbare Arbeit, als wenn man einem Bewohner Kamtschakas, der nie die vollendeten Formen der griechischen Plastik vor Augen gehabt, aus den zerstreuten Stücken eines Gipsabgusses die Schönheit des belvederischen Apolls begreiflich machen wollte [1]). Wer aber das Bewußtsein der persönlichen Freiheit und sittlichen Würde des Menschen sich bewahrt hat, der wird auch einsehen, daß jene Freiheit, welche die Erde trägt, auch jetzt schon momentan und wunderbar in die Geschichte eingreifen könne und müsse.

Al. Schmid anerkennt Deutingers Eintreten für die Persönlichkeit und Willensfreiheit des Menschen sowie für die Persönlichkeit und schöpferische Freiheit des Absoluten als eine der verdienstlichsten Seiten der philosophischen Thätigkeit Deutingers, macht aber verschiedene, zum Teile auch in der eben vorgeführten Apologetik des Wunderbegriffes hervortretende Punkte namhaft, in welchen eine theologisch korrekte Auffassungsweise sich vermissen lasse. Schmid will kein Gewicht darauf legen, daß Deutinger den Begriff des Übernatürlichen zu jenem des Übersinnlichen erweitert, und demzufolge auch das über dem physischen Naturziele liegende sittliche Ziel der menschlichen Strebethätigkeit und ebenso die persönliche Freiheit des Menschen ein Übernatürliches nennt; er glaubt aber gegen Deutinger betonen zu müssen, daß der Urzustand des Menschen nicht bloß ein natürlicher Vollendungsstand des Menschen, sondern Natur- und Gnadenstand, und als Gnadenstand sowohl Integritäts- als auch Erhöhungsstand des Menschen gewesen sei, und demzufolge auch das Endziel des Menschen, die selige Anschauung, nicht als natürliches Ziel, sondern als Gnadenziel angesehen werden müsse. Im Zusammenhange damit bemängelt Schmid

---

[1]) Aus Anlaß dieser Bemerkung Deutingers sei auf seine erfolgreichen Bestrebungen auf dem Gebiete der philosophischen Kunstlehre hingewiesen, die von Seite Carrieres und Vischers, neuerlichst auch E. v. Hartmanns, anerkennende Würdigung fanden.

ferner Deutingers Auffassung der Erbsünde und des Erbverderbens als einer durch die geschichtliche Erfahrung erwiesenen Abwendung des Menschen von jenem angeblichen Naturziele des Menschen und die Auffassung der Erlösung und christlichen Heilsgnade als bloß nachhelfender göttlicher Thätigkeit im Sinne eines relativen Supranaturalismus. Diese Art von Supranaturalismus steht mit einem nach Schmids Dafürhalten zu weit gehenden Traditionalismus in Verbindung, zufolge dessen die positive Gottesoffenbarung eine notwendige Bedingung der höheren geistigen Lebensentwickelung des Menschen sein soll. Deutinger hat mit Günther, wie Schmid weiter hervorhebt, die Bestreitung der Ehre Gottes als absoluten Schöpfungszweckes, die Beschränkung des göttlichen Vorherwissens in Bezug auf die von der menschlichen Freithätigkeit abhängigen zukünftigen Handlungen und die Ausdehnung der philosophischen Denknotwendigkeit auf die christliche Dreieinigkeitslehre, Inkarnations- und Erlösungslehre gemein (welcher letztere Punkt indes in Bezug auf Günther restringiert werden muß). Als ein Mißgriff Deutingers wird endlich seine Polemik gegen die theologische Unterscheidung zwischen schweren und läßlichen Sünden bezeichnet. Sein eigentümliches Verhältnis zur scholastisch-mittelalterlichen und zur modernen Philosophie charakterisiert sich durch seine Behauptung, daß erstere, die natürliche Grundlage des Erkennens ausschließend, alles Wissen aus dem Glauben ableitete, letztere den notwendigen Einfluß der sittlich freien Selbstentscheidung und des religiösen Glaubens auf die philosophische Forschung verkennend einzig auf die notwendige natürliche Grundlage des Wissens sich stützen wollte.

Schmid hat sich in den mit seiner philosophischen Lehrthätigkeit verbundenen Studien in eine ernstliche Beschäftigung mit der Theologie Kuhns einerseits, und mit der theologischen Scholastik andererseits vertieft, behielt aber von seiner ursprünglichen philosophischen Denkentwickelung so viel bei, daß ihm das durch seine theologischen Studien Angeeignete eigentlich nur zum Mittel einer strikteren Theologisierung und dogmatischen Rektifizierung der aus der Baaderschen Theosophie geschöpften Anschauungen wurde. Er langte auf diesem Wege bei einem mystisch-theologischen Realismus an, welchen wir

wohl auch als das heutige wissenschaftliche Bekenntnis des Münchener Dogmatikers werden halten dürfen, obschon uns aus den letzten zwei Decennien mit Ausnahme einer einzelnen größeren Abhandlung über den theologischen Gewißheitsgrund[1]) keine theologischen Verlautbarungen desselben bekannt sind. Seine literarische Hauptthätigkeit fällt in die bewegten sechziger Jahre, während welcher er nach mehreren Seiten hin aufklärend, berichtigend und vermittelnd in die theologischen Kontroversen damaliger Zeit eingriff. Seine erste theologische Arbeit war eine Abhandlung „über Natur und Gnade“[2]), mit Beziehung auf die einschlägigen Theorien bei Kleutgen und bei Scheeben[3]), welcher Kleutgens theologische Anschauungen über den christlichen Supranaturalismus ins Detail verarbeitete und durch eine seelenvolle Mystik belebte. Schmid erfreut sich an dem theologischen Gehalte der von beiden Verfassern gelieferten Werke, stimmt jedoch den damit in Verbindung gesetzten philosophischen Anschauungen und Deduktionen nicht ebenso unbedingt zu; beide Verfasser ziehen sich nach Schmids Urteile den Ausschreitungen der neueren Philosophie gegenüber in eine etwas zu strenge Scholastik und Thomistik zurück, so zwar, daß sie letztere nicht in der ganzen Größe und Kühnheit ihres Gedankens heraustreten lassen. Schmid glaubt aus den von ihm anerkannten und festgehaltenen Grundanschauungen der älteren Theologie andere Folgerungen ziehen zu können, als sie von den neuzeitlichen Vertretern der scholastischen Spekulation gezogen werden. Kleutgen und Scheeben handeln von dem Unterschiede und Gegensatze zwischen Natur und Übernatur. Kleutgen lehrt, die menschliche Natur könne sich entwickeln und in ihrer Art vollenden vor und ohne alle spezifisch-übernatürliche Gnade, wenn sie auch hierzu einer nachhelfenden Gnade bedürfe. In ähnlichem Sinne lehrt Scheeben, daß die Natur in Beziehung auf Gott, nachdem sie seine Wahrhaftigkeit und die

[1]) München 1879.

[2]) Tüb. Quartalschr. 1862, S. 1—50.

[3]) Natur und Gnade, Versuch einer systematisch-wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen (Mainz 1861). — Dazu kam weiter: Die Mysterien des Christenthums nach ihrem Wesen und Zusammenhange dargestellt (Freiburg 1865).

Thatsache der Offenbarung durch ihre eigene intellektuelle Kraft erkannt, auch an sich den Entschluß fassen könne, ja nach natürlichem Gesetze fassen müsse, sich dem Urteile Gottes zu konformieren und anzuschließen und so die Vernunft zur Beistimmung und Unterwerfung zu bewegen. Daraus folgt nun, bemerkt Schmid, daß das natürliche Erkennen wenigstens ideell, obschon nicht immer zeitlich, dem christlichen Glauben vorangehen müsse, um die praeambula fidei und die motiva credibilitatis und auf deren Grund den biblisch-kirchlichen Auktoritätsglauben sicher zu stellen und sich letzterem dienstlich unterzuordnen. Also muß auch die reine Vernunftwissenschaft oder die Apologetik des Christentums, soweit sie Vernunftwissenschaft ist, eine völlig unabhängige Gestaltung erhalten, bevor sie als Dienerin der Theologie auftritt. Was den Inhalt des geoffenbarten Glaubens anbelangt, unterscheiden Scheeben und Kleutgen zwischen einem aktiven und passiven Streben der Natur; ersteres gehe auf die natürlichen, letzteres auf die übernatürlichen Güter. Dieses letztere wird als indifferente Möglichkeit gefaßt, die höheren Gnadengüter in sich aufzunehmen oder nicht aufzunehmen. So richtig nun dieser Unterschied im doppelten Streben der Natur den Augustinianern und Jansenisten gegenüber hervorgehoben werde, fährt Schmid fort, so ungenügend erscheint es ihm, das Streben der Natur nach dem höheren Gnadenreichtum des Christentums als eine in jeder Hinsicht unwirksame Potenz zu bezeichnen. Auf dem Wege einer so äußerlichen, indifferenten Zusammenfügung käme nie ein organisches Eingreifen der höheren Natur (Übernatur) in die niedere, und der niederen in die höhere, nie eine innige Vermählung beider zu stande. In der natürlichen Lebensordnung liegt ein Trieb, eine Tendenz nach der höheren Lebensordnung. Dieser Trieb muß sich von oben herab erfüllen lassen; insofern ist er passiv, unwirksam. Durch diese Erfüllung gewinnt er aber eine Integrierung, eine Befriedigung und Befreiung, gegen die er nicht unwirksam und passiv sein kann im Sinne der Indifferenz. Wäre die Natur gegen ihre höhere Vollendung durch die Gnade indifferent, so wäre sie gegen sich selber indifferent. Das Streben nach dieser Vollendung muß schon im Grunde der Natur angelegt sein und muß sich als lebendige Übereinstimmung und Harmonie erweisen, sobald es sich zu erfüllen be-

ginnt durch das Werk der unverdienten Gottesgnade. Das Gesagte gilt ebenso sehr für die ethische, wie für die intellektuelle Sphäre des inneren Geistlebens. Es wird also, so wenig eine bloße Indifferenz der Natur gegen die Übernatur genügt, ebensowenig ein bloß negatives Vernunftkriterium in Bezug auf die übernatürliche Offenbarungswahrheit genügen. Alle Grundgeheimnisse des Christentums, sofern sie nicht bloß eine äußere Geschichte außer uns, sondern auch eine innere Geschichte in uns haben, beweisen ihre Wahrheit inwendig dem Glaubenden auf dunklere oder hellere Weise. Thuet meine Lehre, so werdet ihr deren Wahrheit inne werden, lautet Christi Wort. Darin ruht eben die Tiefe der christlichen Mystik; darin liegt die hohe Bedeutung der mystischen Theologie als Ergänzung der positiv-historischen, so daß aus der Voraussetzung beider eine vollendete spekulative Theologie erwachsen kann. Die Vernunft wird im Dienste des christlichen Glaubens nicht unfrei, sondern frei. Sie gewinnt in diesem Dienste eine höhere Übereinstimmung mit sich selber und gerade das ist der hauptsächlichste philosophische Beweisgrund für die Wahrheit jenes Glaubens und zugleich die tiefere Seele aller Analogiegründe, die in der spekulativen Theologie zur Erläuterung der christlichen Geheimnisse herbeigezogen werden. Hier liegt denn auch, fügt Schmid bei, die höhere Versöhnung der modernen Philosophie mit der traditionellen (altkirchlichen und scholastischen). Scheeben unterscheidet eine unmittelbare und mittelbare Erkenntnis der persönlichen Gottesnatur; erstere gehören dem Glauben, letztere der Vernunft an. Schmid ist mit dieser Zuteilung nicht einverstanden, und glaubt, daß man weder der Vernunft eine unmittelbare Gotteserkenntnis absprechen, noch den übernatürlichen Glauben für einen rein vermittelungslosen erklären könne, was übrigens im Grunde doch auch Scheeben nicht will. Eine schlechthin unmittelbare Gottesanschauung wäre, abgesehen davon, daß sie in sich selber als Nachbildung des trinitarischen Gotteslebens etwas Vermitteltes ist, teils eine unwirkliche Abstraktion, sofern sie Gott anschauen würde, wie er wirklich nicht ist; teils wäre sie eine unmögliche Abstraktion, sofern ein persönlicher Gott ohne mögliche Kreatur kein möglicher Gott wäre. Es hat demnach als dialektisches Gesetz zu gelten: Überall Unmittelbarkeit, überall Vermittelung der unmittel-

baren Gegensätze in einer höheren umfassenderen Unmittelbarkeit, und so fort bis zur höchsten, konkretesten. Dies ist auch Grundgesetz von Natur und Gnade auf allen Stufen des kreatürlichen Lebensprozesses; insbesondere der Natur und Gnade im spezifisch-theologischen Sinne des Wortes! Schmid ist weiter damit nicht einverstanden, daß das Übernatürliche nur als eine Quasi-Natur, ein Quasi-Substanzielles genommen werden solle, und verlangt, daß es, zwar nicht als konkrete Natur oder substantia prima, wohl aber als wirkliche Realität, als substantia secunda nach scholastischem Ausdrucke, verstanden werde. Wo ein höheres Leben ist, dort müsse auch ein substanzielles Prinzip, welches die ganze Lebensentwickelung trägt und beherrscht, wirklich und nicht bloß gleichsam oder bloß in der Einbildung vorhanden sein. Auch hier will also Schmid das platonisierende Element des Christentums und seine kräftigeren Ausdrucksformen zu Hilfe rufen. Schon der Realismus der natürlichen Gnade tritt mittels desselben gewaltiger auf, um so mehr der Realismus der übernatürlichen Gnade. Sowohl das Leben der allgemeinen Vernunftideen, als das der spezifisch-christlichen Ideen ist substanziell und von allmitteilbarer Natur; teilt jenes das natürliche Gotteswesen mit an die rein kreatürliche Potenz, damit aus der Verbindung dieser beiden Teilnaturen die konkrete Natur der kreatürlichen Substanzen erwachse, so teilt das Leben der spezifisch-christlichen Ideen das dreipersönliche Gotteswesen in solch kreatürlicher Weise mit, damit abermals aus der Verbindung zweier Teilnaturen eine konkrete Natur höherer und höchster Art entstehe, der neue Mensch des göttlichen Pneumas nämlich und die verherrlichte Schöpfung (Röm. K. 8). Damit erscheint der Prozeß des natürlichen und übernatürlichen Kreaturlebens als ein Substanzierungsprozeß, womit er, wie christlich tief, so auch wahrhaft spekulativ begriffen wird. Ein letzter Punkt der Kritik Schmids betrifft Scheebens Erklärung wider ein substanzielles Einwohnen Gottes in den gnadenvoll Geheiligten. Da Gottes Kraft mit Gottes Substanz identisch ist, so muß Gott, bemerkt Schmid, in der gerechtfertigten Kreatur substanziell gegenwärtig sein. Soweit sich Gott geoffenbart hat in seiner Schöpfung, durchdringt er sie auf substanzielle Weise; die natürliche Schöpfung vermöge seiner bloßen Natur (Wesenheit),

die übernatürliche vermöge seiner dreipersönlichen Natur. Er durchdringt sie entweder in Macht oder in Liebe, ohne und wider ihren Willen oder mit ihrem Willen, um so Alles in Allem zu sein. Wer die substanzielle Verbindung des Gerechtfertigten mit der göttlichen Dreipersönlichkeit läugnet, fährt Schmid weiter, muß wohl auch die substanzielle Verbindung desselben mit dem Gottmenschen läugnen, mit dem Gottmenschen als Gottessohn sowohl wie als Menschensohn. Wenn schon der Gottheit Christi eine substanzielle Berührung der gerechtfertigten Kreatur abgesprochen wird, um wie weniger wird der menschlichen Natur Christi eine substanzielle Berührung derselben eingeräumt werden können! Damit würde man aber dahin kommen, die Menschheit Christi bloß als verdienende, keineswegs jedoch auch als wirksame Ursache unseres Heiles anzusehen. Dies hieße aus der organisch-physiologischen Mystik des gottmenschlichen Lebens Christi in den ihm eingeleibten Gliedern wieder zurücksinken in die juristisch-moralische Auffassung des Rechtfertigungswerkes, während Thomas gerade umgekehrt in seiner reiferen Periode von dieser ungenügenden Auffassung auf jene tiefere und vollere überging, und dieselbe nicht bloß auf dem Gebiete der Erlösungslehre, sondern auch auf jenem der Sakramentenlehre zur Geltung brachte. Das sei denn auch die Seite, fügt Schmid bei, von welcher v. Schäzlers oben genanntes Werk über die Wirksamkeit der Sakramente zu würdigen sei.

Durch Schäzler wurde in jüngster Zeit Kuhn in einen theologischen Streit verwickelt über die Bedeutung des Übernatürlichen, welches von Schäzler als Ergänzung und Vervollständigung der menschlichen Natur, von Kuhn als eine Vervollkommnung des Menschen als persönlichen Wesens, und erst mittelbar auch der durch Zeugung fortgepflanzten Natur aufgefaßt wird. Kuhn findet einen inneren Widerspruch in dem Gedanken einer übernatürlichen Wesensergänzung der menschlichen Natur; eine solche Ergänzung lasse sich nicht als eine freie, der menschlichen Natur ungeschuldete Gabe Gottes begreifen. Nur dann, wenn der Schöpfer dem Menschen ein Auge ohne natürliche Sehkraft verliehen hätte, wäre er genötiget gewesen, das Werk seiner Schöpfung, die menschliche Natur, zu ergänzen, weil er durch den ersten natürlichen Schöpfungsakt nicht ein komplettes

Vernunftwesen, sondern nur ein Stück desselben erschaffen hätte. Durch die Urgnade ist nicht eine andere vollkommenere Natur als die jetzige, sondern ein anderer, vollkommenerer Mensch gesetzt worden; durch die Ursünde ist nicht die menschliche Natur, sondern der Mensch verschlimmert worden; durch die Erlösungsgnade wird nicht eine böse Natur in eine gute, sondern der alte Mensch in einen neuen umgewandelt. Daß die menschliche Vernunft, um zu ihrer übernatürlichen Thätigkeit befähiget zu werden, durch ein höheres Licht (lumen fortius) gehoben und gestärkt werden müsse, hebt Kuhn nachdrücklichst hervor, und weiß sich darin mit seinem Gegner einig; daß aber diese Erhebung und Stärkung der natürlichen Vernunft als ihre Ergänzung zu fassen sei, wird von ihm entschiedenst bestritten, und ebensowenig gibt er zu, daß diese Lehre von einer Ergänzung Lehre der alten Theologen sei. Kuhn behauptet eine persönliche aktive Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade. Dies wird ihm von seinem Gegner als Molinismus ausgelegt. Kuhn begegnet dieser Anschuldigung mit der Unterscheidung zwischen dem abweisenden und zustimmenden Verhalten des Willens zur Gnade; Molina habe darin gefehlt, daß er annahm, die Wirksamkeit der Gnade sei von der Zustimmung seines Willens ebenso abhängig, wie ihre Nichtwirksamkeit von unserer Nichteinstimmung. Die göttliche Gnade ist ex se efficax, aber nicht irresistibilis. In dieser Weise glaubt Kuhn die Thatsache der menschlichen Willensfreiheit mit der thomistisch-augustinischen Lehre vereinbaren zu sollen, und in der wissenschaftlichen Durchführung dieser Vereinbarung sucht er das Verdienst seiner theologischen Wirksamkeit, dessen Wert und Geltung übrigens weiter sich erstreckt, und durch Kuhns vieljährige Wirksamkeit dauernd und sicher begründet ist. — Schäzler hat jüngst eine ausführlich motivierte Erwiderung auf Kuhns Selbstverteidigung veröffentlichet[1]), aus der wir hier kurz soviel mitteilen, daß er das Übernatürliche nicht, wie Kuhn ihm unterlege, als eine Ergänzung der menschlichen Natur als solcher ansehe, sondern ein übernatürliches Komplement derselben im Auge habe, welches jedoch weit mehr in sich fasse, als der Gnadenbegriff Kuhns, dem sich die

[1]) Natur und Gnade. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart. Eine Kritik der Kuhn'schen Theologie. Mainz 1865.

Gnade lediglich auf moralischen Einfluß, auf geistig-sittliche Weckung und Belebung des Menschen beschränke.

In der Kontroverse Kuhns mit F. J. Clemens in Münster[1]) kam das Verhältnis des Übernatürlichen zum Natürlichen auf dem Gebiete des intellektuellen Erkennens, oder das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie zur Sprache. In der Begriffsbestimmung von Philosophie und Theologie, in der Festsetzung ihrer Aufgaben, ihren Prinzipien und Verfahrungsweisen, in der Anerkennung ihres Unterschiedes, ihrer Selbständigkeit und selbst auch ihrer wechselseitigen Unabhängigkeit voneinander erklärt sich Clemens mit Kuhn einverstanden, fordert aber nebstbei, daß der christliche Philosoph die Offenbarungswahrheit als oberste unwandelbare Richtschnur aller Vernunftwahrheiten beachte und befolge; daß der christliche Philosoph sich vom Christentum nicht bloß moralisch beeinflussen, sondern in seinen Forschungen sich auch das übernatürliche Glaubenslicht leuchten lasse. Clemens behauptet ferner, daß die Wahrheit der Offenbarungsthatsache sich unabhängig vom unbegreiflichen Inhalte derselben mit Sicherheit erkennen und beweisen lasse, während Kuhn eine solche Trennbarkeit der Wahrheit der Thatsache von der Wahrheit des Inhaltes nicht zugeben wolle. Für Kuhn sei die Philosophie an und für sich eine Heidin, welche an den Pforten des Christentums stehen bleibt und bleiben muß, für welche die geoffenbarte Wahrheit als solche überall nicht existiert, und welche, weil sie nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung zu erkennen vermag, niemals selbst gläubig und christlich werden kann. Daher fasse Kuhn den Glauben lediglich als Produkt der Gnadeneingebung und der rückhaltlosen, unbedingten und zweifellosen Hingabe der Persönlichkeit an Gott ohne vorläufige Überlegung und Überzeugung. Kuhn entgegnete hierauf, daß die von seinem Gegner unter der „vorläufigen Überlegung und Überzeugung“ gemeinte christliche Apologetik keine philosophische, sondern eine theologische Disziplin sei, und die rein philo-

[1]) Über Inhalt und Verlauf dieser Kontroverse vgl. Schmid, wissenschaftl. Richtungen S. 160 ff. Dazu noch weiter Kuhn, Verhältniß der Theologie zur Philosophie nach modern scholastischer Lehre. Abgedruckt in der Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1862, S. 541—602. Jahrg. 1868, S. 1—83.

sophische und strikte Beweisbarkeit der Wahrheit des Christentums weder mit dem theologischen Begriffe der Offenbarung als einer unmittelbar göttlichen Thatsache und Wahrheit, noch mit dem Wesen und der Würde des positiven Glaubens sich vereinbaren lasse. Daß dieselben Männer, welche die strikte Beweisbarkeit behaupten, doch zugleich die Unabhängigkeit der Philosophie von der Theologie bestreiten, und die Wissenschaft der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens beugen wollen, erscheint ihm als ein unlösbarer Selbstwiderspruch. Auch sei nicht zu begreifen, wie man angesichts der hohen Ausbildung der heidnisch-antiken Philosophie, aus welcher vieles zu entlehnen auch christliche Theologen nicht verschmähten, die selbsteigene Entwickelungsfähigkeit der menschlichen Vernunft könne läugnen wollen; wolle man sich nicht vom katholischen Standpunkte auf den altprotestantischen begeben, so dürfe und müsse man behaupten, daß die Philosophie auf dem Grunde der rein natürlichen Erkenntnis des Geistes unabhängig von übernatürlicher göttlicher Offenbarung und positivem Glauben beginne, sich entwickele und vollende. Clemens bleibe trotz seines ausdrücklichen Zugeständnisses der Unabhängigkeit der Philosophie von der Theologie bei der Forderung einer theologischen Philosophie stehen. Er versichert allerdings, der Philosophie nicht zuzumuten, daß sie ihren Vernunftstandpunkt aufgebe, auf ihre eigenen Prinzipien und Methoden verzichte; die Offenbarungswahrheit soll bloß als äußere Auktorität, als äußere leitende Norm herantreten. Aber natürliche und übernatürliche Offenbarung, Vernunft und Glaube stehen ja nicht bloß in einem äußeren, sondern, wie Clemens selbst sonst festhält, in einem inneren Verhältnis zu einander. Wie vereint sich dieses innere Verhältnis, auf dessen Annahme der ganze Clemens'sche Standpunkt beruht, mit jener äußerlichen Stellung, welche der Auktorität der Offenbarungswahrheit zugewiesen wird?

Clemens wurde durch den Tod abgerufen, ohne eine systematisch zusammenhängende Ausführung seiner theologisch-philosophischen Grundanschauungen zu hinterlassen, daher auch nicht zu ermessen ist, was er des näheren auf die letzten Entgegnungen Kuhns erwidert haben möchte. Nur soviel dürfte aus seinen angeführten Gedankenäußerungen sich entnehmen lassen, daß er Philosophie und Theologie als zwei

einander integrierende Hälften der Einen Wahrheit ansah, während Kuhn sie als zwei lebendige, obschon organisch sich ineinander fügende Ganze nimmt. Kuhn deutet auf bestimmte erkenntnistheoretische Voraussetzungen seiner philosophischen Grundanschauungen hin, während Clemens sich nicht näher darüber erklärte, in welchem Sinne und unter welchen Modifikationen er die von ihm im allgemeinen angenommene thomistische Erkenntnistheorie als seine eigene Lehre und Überzeugung zu vertreten gesonnen sei. Soweit nun der ganze Streit das erkenntnistheoretische Gebiet zu seinem Ausgangs- und Zielpunkte hat, schieben sich zwischen beide streitende Teile vermittelnd und ergänzend die Standpunkte und Anschauungen zweier anderer theologisch-philosophischer Richtungen von entwickelterem Gepräge ein, nämlich jene des vornehmlich in Frankreich kultivierten Traditionalismus und die von jeher vorzüglich in Deutschland heimisch gewesene eines christlichen Theosophismus, wie wir der Kürze wegen eine von hochbegabten und edelsten Geistern vertretene Gedankenrichtung nennen möchten. A. Schmid hat in einem Werke, welches wir im Verlaufe dieser Arbeit schon ein paarmal zu erwähnen veranlaßt waren[1]), den Versuch gemacht, die bezeichneten vier Richtungen näher zu schildern, und eine Vermittelung derselben anzubahnen, indem er zu zeigen unternahm, daß sie, und überhaupt alle übrigen, sonst noch auf katholischem Gebiete in letzterer Zeit hervorgetretenen spekulativen Bestrebungen von namhafterem Werte und Gehalte sich nicht so disharmonisch gegenüberstünden, als es, nach den mitunter lebhaften kontroversen Erörterungen der letzten Jahre zu urteilen, scheinen möchte. Indem Schmid auf mehrere der kontrovertierten Hauptfragen, namentlich in jene, welche im Streite zwischen Kuhn und Clemens zur Sprache gebracht worden waren, einläßlich eingeht, unterläßt er nicht, hervorzuheben, welche Meinungsverschiedenheiten und Gegensätze bezüglich mehrerer von Clemens unter Berufung auf die ältere katholische Schule beregter Punkte selbst unter den Scholastikern bestanden; und wie namentlich die von Clemens beanstandete Lehre Kuhns über die motiva credi-

[1]) Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit. München 1862.

bilitatis im wesentlichen kaum eine andere sei, als jene Lugos und anderer späterer Scholastiker, welche in der berührten Frage von der mit sich selber nicht völlig vermittelten thomistischen Lehre abzugehen sich gedrungen gefühlt hatten[1]). Wir können Schmids irenischen Versuch, der sich einer allseitigen freundlichen Zustimmung erfreute, nur mit Freude begrüßen, und wünschen einzig, daß der sorgfältigen Erörterung der Grenzbestimmungen und Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Theologie bald auch ausgiebige philosophische Arbeiten folgen mögen, welche in gelungener Verschmelzung der Ergebnisse der besseren neueren Philosophie mit den bewährten Überlieferungen der älteren katholischen Schule ein ausreichendes Substrat zu einer tiefer gehenden und mit dem Geiste des kirchlichen Bekenntnisses kongruierenden Verständigung über den ideellen Wahrheitsgehalt der Lehren und Dogmen des christlichen Glaubens darzubieten geeignet sind.

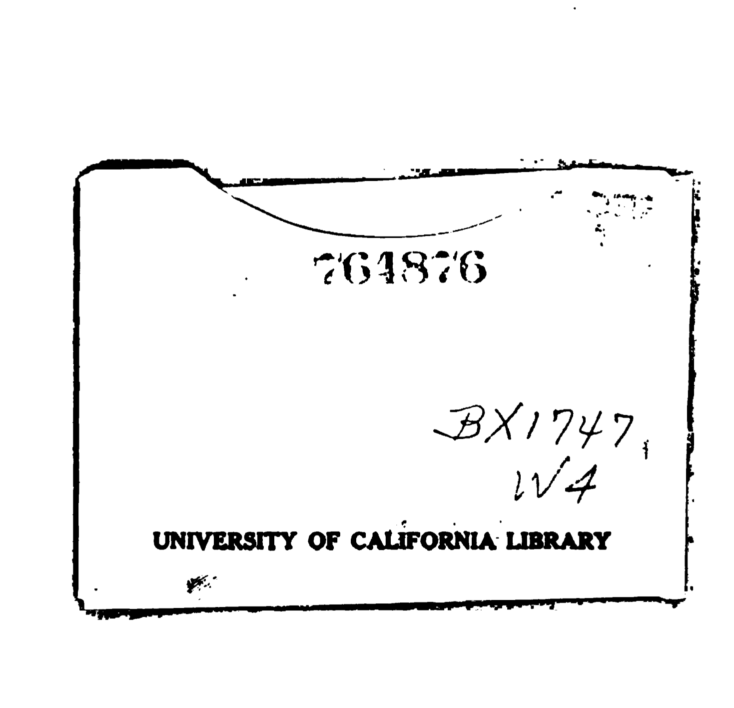
---

[1]) Vgl. Schmid a. a. O., S. 273—278.

Namenregister.

(Die den einzelnen Autornamen beigefügten Zahlen bezeichnen die Seitenzahl des Buches.)





764876
BX1747
W4
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

